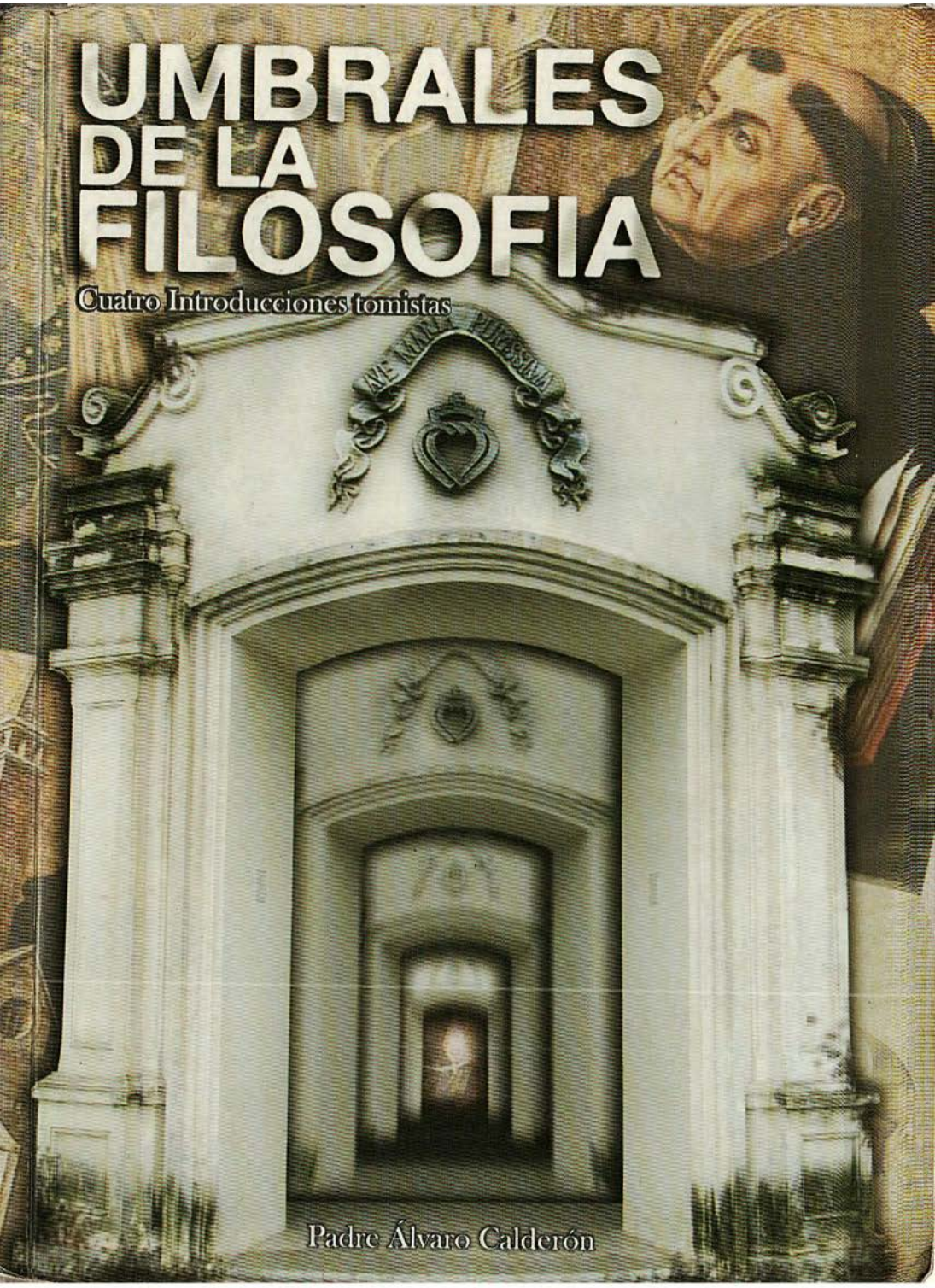
UMBRALES DE LA FILOSOFIA

Cuatro Introducciones tomistas



Padre Álvaro Calderón

UMBRALES
DE LA FILOSOFIA

UMBRALES DE LA FILOSOFÍA

Cuatro Introducciones tomistas

Padre Álvaro Calderón

Calderón, Álvaro Martín
Umbrales de la filosofía : cuatro introducciones tomistas . –
1a ed. - Moreno : el autor, 2011.
520 p. ; 21x15 cm.

ISBN 978-987-33-1371-4

1. Filosofía. I. Título
CDD 190

Fecha de catalogación: 20/10/2011
Diseño: Ludwig Morris
Foto de la portada: puerta y umbral de la Iglesia del Seminario *Nuestra Señora Corredentora.*

Todos los derechos reservados. Queda prohibida su reproducción total o parcial.

« Oídme, hijos míos; bienaventurado el que sigue mis caminos.
Atended al consejo y sed sabios y no lo menospreciéis.
Bienaventurado quien me escucha, y vela a mi puerta cada día,
y es asiduo en el umbral de mis entradas ».

PROVERBIOS 8.

Índice

Prólogo 15

I. La urgente necesidad de Santo Tomas, 15. — II. Las puertas del tomismo, 20. — III. Una empresa de escuela, 27. — IV. Umbrales de la Filosofia, 29.

Introducción a la Filosofía

Capítulo 1: En el umbral de la Filosofía 32

I. Conocer lo que es, 33. — II. La quididad de las cosas, 34. — III. Lo esencial y lo accidental, 36. — IV. La sustancia y los accidentes, 39. — V. Semejanzas y diferencias sustanciales: distincion numerica, 40. — VI. Semejanzas y diferencias sustanciales: distincion especifica, 41. — VII. Semejanzas y diferencias sustanciales: distinciones genericas, 42. — VIII. La cuestion «*An sit*», 43. — IX. La division y la definicion, 44. — 1º La división, 44. — 2º La definición, 45. — X. ¿Hay quididad de los accidentes?, 46. — XI. ¿Tienen quididad las cosas artificiales?, 47.

Capítulo 2: Primera reflexión lógica: La simple aprehensión 49

I. Las cosas, el lenguaje y el pensamiento, 49. — II. Imagenes y conceptos, 50. — III. La abstraccion, 51. — IV. La universalidad de los conceptos, 52. — V. La simple aprehension, 52.

Capítulo 3: Las propiedades de las cosas 55

I. Propiedades y accidentes, 55. — II. Interrogantes que plantean las propiedades, 56. — III. Acerca del «*Quid*»: El problema de las Categorias, 57. — IV. Acerca del «*Quia*»: El problema de la verdad cientifica, 60.

Capítulo 4: Segunda reflexión lógica: El juicio o composición 63

I. *Quid est veritas?*, 63. — II. El juicio o composicion, 64.

Capítulo 5: Las causas y el razonamiento 69

I. Acerca del «*Propter quid*»: El problema de las causas, 69. — II. Los generos de causas, 71. — III. Tercera reflexion logica: El razonamiento, 73. — IV. Conclusion: las tres operaciones del intelecto, 76.

INTRODUCCIÓN A LA LÓGICA

Capítulo 1: Acerca de la existencia de un arte de pensar 81

A. Parece no existir una disciplina especial del pensamiento, 81. — I. LA LÓGICA NO SERÍA UN ARTE, 82. — II. LA LÓGICA NO SERÍA UNA CIENCIA, 83. — III. LA LÓGICA SERÍA UNA PROPEDÉUTICA HETEROGÉNEA DE LA FILOSOFÍA, 84. — 1° El *Organon* de Aristóteles, 85. — 2° El lugar de la Lógica en Santo Tomás, 86.

B. Los grandes sabios han considerado la Lógica como disciplina especial, 87. — I. SÓCRATES Y LOS SOFISTAS, 87. — 1° Aprendiendo a pensar, 87. — 2° La crisis sofística, 90. — 3° El método socrático, 91. — II. LA DIALÉCTICA DE PLATÓN, 94. — 1° La solución platónica, 94. — 2° La Dialéctica, 95. — 3° Valoración, 96. — III. ARISTÓTELES, EL PADRE DE LA LÓGICA, 96. — 1° La solución aristotélica, 97. — 2° El «*Organon*» lógico, 97. — 3° La Lógica como disciplina especial, 98. — IV. LA HERENCIA DE ARISTÓTELES, 99. — 1° Estoicos, epicúreos y escépticos, 100. — 2° El neoplatonismo, 102. — 3° Moraleja, 104. — V. LA ESCOLÁSTICA CATÓLICA, 104. — 1° La Dialéctica en el «*Trivium*» escolástico, 104. — 2° Dialécticos y antidialécticos, 106. — VI. LA QUERELLA DE LOS UNIVERSALES, 106. — 1° El problema de los universales, 106. — 2° Los realistas: San Anselmo, 108. — 3° Los verbalistas: Roscelin y Abelardo, 110. — VII. EL ARRIBO DE LA «*LOGICA NOVA*», 112. — 1° La traducción completa del *Organon* aristotélico, 112. — 2° La Lógica en las Universidades, 113. — VIII. LA LÓGICA EN SANTO TOMÁS, 115. — 1° Los comentarios a los tratados aristotélicos, 115. — 2° Las perlas lógicas en el océano tomista, 116. — 3° La Lógica en la división de las ciencias, 117. — IX. EL TRIUNFO DEL NOMINALISMO, 118.

C. Una disciplina especial para un problema especial, 121. — I. EL PROBLEMA ONTOLÓGICO, 121. — II. EL PROBLEMA LÓGICO, 122. — 1° El principio metodológico fundamental, 122. — 2° Un problema sin dificultad, 123.

Capítulo 2: Qué es la Lógica 125

A. La Lógica pertenece al género de las artes, 126. — I. LA LOGICA ES UNA DISCIPLINA DIRECTIVA DE LOS ACTOS DE LA RAZON, 126. — 1° Las artes serviles, 127. — 2° El arte de la prudencia, 128. — 3° Las artes liberales, 128. — II. LA LOGICA ES UN ARTE Y UNA CIENCIA, 129.

B. El sujeto de la Lógica, 131. — I. ACERCA DEL SUJETO DE LA CIENCIA Y DEL ARTE, 131. — II. SI EL SUJETO DE LA LOGICA SON LAS OPERACIONES DEL INTELECTO, 132. — III. LAS OPERACIONES DEL INTELECTO NO SON SUJETO SINO MATERIA DE LA LOGICA, 134. — IV. LOS ELEMENTOS DEL ARTIFICIO LOGICO, 135. — V. LOS ELEMENTOS LOGICOS SON ENTES DE RAZON, 136. — VI. LAS NOCIONES LOGICAS SON RELACIONES DE RAZON, 138. — VII. LAS RELACIONES DE UNIVERSALIDAD LOGICA, 141.

C. Definición de la Lógica, 142. — I. DEFINICION DE CIENCIAS Y ARTES, 142. — II. DEFINICION DE LA LOGICA POR EL FIN Y LA MATERIA, 144. — III. DEFINICION DE LA LOGICA POR EL SUJETO, 145. — IV. OTRAS DEFINICIONES DE LA LOGICA, 146. — 1° Cosme Alamanni, 146. — 2° Juan de Santo Tomás, 147. — 3° Otros autores, 150.

Capítulo 3: Propiedades de la Lógica 159

A. De la unidad de la Lógica, 160. — I. LAS PARTES DE LA LOGICA, 160. — 1° División tripartita según los actos de la razón, 160. — 2° División según los modos del discurso, 161. — 3° División del discurso necesario, 161. — 4° División del discurso probable, 162. — 5° Lógica del discurso falso, 163. — II. DE LAS PARTES DE UNA DISCIPLINA EN GENERAL, 163. — 1° De las partes de un todo en general, 163. — 2° De las partes de la ciencia, 164. — 3° De las partes del arte, 165. — 4° De las partes de la prudencia, 165. — III. DE LAS PARTES INTEGRALES DE LA LOGICA, 166. — IV. DE LAS PARTES POTENCIALES DE LA LOGICA, 167. — 1° La Dialéctica, 167. — 2° La Retórica y la Poética, 168. — 3° La Sofística, 168. — V. DE LAS PARTES SUBJETIVAS DE LA LOGICA, 169. — 1° ¿Tiene la Lógica partes subjetivas?, 169. — 2° Parece que sí, 169. — 3° Debe decirse que no, 170. — VI. LOGICA *DOCENS* Y LOGICA *UTENS*, 171. — 1° La enseñanza y el uso de las artes, 171. — 2° Ética y prudencia, 173. — 3° Lógica *docens* y *utens*, 175. — VII. LOGICA *MINOR* Y LOGICA *MAIOR*, 178. — VIII. LA UNIDAD DE LA LOGICA SEGUN OTROS AUTORES, 179. — 1° Cosme Alamanni, 179. — 2° Juan de Santo Tomás, 180. — 3° Otros autores, 183.

B. De la verdad de la Lógica: Si es especulativa o práctica, 187. — I. DE LO ESPECULATIVO Y LO PRACTICO EN GENERAL, 187. — II. EL PROBLEMA QUE PLANTEA LA LOGICA, 189. — III. LA LOGICA ES ESPECULATIVA *TANTUM, SED REDUCTIVE*, 190. — 1° Modos de especulativo o práctico, 190. — 2° La Lógica es sólo especulativa, 191. — 3° La Lógica es reductivamente especulativa, 193. — IV. SI LA LOGICA ES CIENCIA O ARTE, 194. — 1° De la distinción entre ciencia y arte en general, 194. — 2° La Lógica es ciencia y es arte, *sed late dicta*, 196. — 3° La Lógica se reduce más a lo científico que a lo artificial, 197. — V. DEL LUGAR DE LA LOGICA ENTRE LAS CIENCIAS, 198. — VI. ¿QUE DICEN OTROS AUTORES?, 200.

C. De la bondad de la Lógica: Si es necesaria para la ciencia, 202. — I. LAS BONDADES DE LA LOGICA, 202. — 1° Propedéutica o introducción a las ciencias, 202. — 2° Órgano o instrumento de las ciencias, 202. — 3° Método general de las ciencias, 203. — II. LA NECESIDAD DE LA LOGICA PARA LAS CIENCIAS, 203. — 1° La Lógica no es necesaria para la incoación de las ciencias, 203. — 2° La Lógica es necesaria para la perfección de las ciencias, 204. — III. NODRIZA Y AMA DE LLAVES DE LA REINA DE LAS CIENCIAS, 205.

Capítulo 4: Acerca del método de la Lógica 207

A. De la relación de la Lógica con el lenguaje y la gramática, 208. — I. NECESIDAD DEL LENGUAJE, 209. — 1° De la necesidad del habla, 209. — 2° De la necesidad de la escritura, 209. — II. LOS ORIGENES DEL LENGUAJE (CAUSA EFICIENTE), 209. — 1° Supuesto origen natural del lenguaje, 210. — 2° El lenguaje como hecho social, 213. — 3° ¿Origen divino del lenguaje?, 214. — 4° El lenguaje es creación artificial, 216. — 5° Discernimiento de las otras opiniones, 219. — III. ÓRGANOS Y ELEMENTOS DEL LENGUAJE (CAUSA MATERIAL), 222. — 1° El aparato fonador, 223. — 2° El impulso expresivo, 224. — 3° La lengua española, 225. — 4° Elementos de prosodia, 228. — 5° Nociones de Etimología, 230. — 6° Nociones de morfología, 235. — IV. EL LENGUAJE COMO SIGNO DEL PENSAMIENTO (CAUSA FORMAL), 239. — 1° Signo, imagen y semejanza, 239. — 2° ¿Los conceptos son signo, imagen o semejanza de las cosas?, 242. — 3° Primer objeto del lenguaje: lo significado por las palabras, 245. — 4° Segundo objeto del lenguaje:

el destinatario, 248. — 5° La palabra interior, 248. — V. EL LENGUAJE Y LA LOGICA (CAUSA FINAL), 250. — 1° La tentación del nominalismo, 250. — 2° Bastardía lógica del lenguaje, 251. — 3° Las muletas de nuestros conceptos, 253.

B. El «ordo disciplinae» de la Lógica, 254. — I. ACERCA DEL ORDEN PEDAGOGICO DE LA LOGICA EN GENERAL, 254. — 1° Del «*ordo disciplinae*» en general, 255. — 2° Del «*ordo disciplinae*» de la Lógica en particular, 256. — 3° Del orden de la Lógica respecto a las otras ciencias, 257. — 4° El orden de la Lógica aristotélica, 259. — II. DIVISION DE LA LOGICA SEGUN OTROS AUTORES, 260. — 1° Cosme Alamanni, 260. — 2° Juan de Santo Tomás, 261. — 3° Hugon, Gredt y Sanguinetti, 264. — III. DIVISION DE NUESTRO TRATADO DE LOGICA, 267. — 1° Tratado de los universales, 267. — 2° Tratado de la enunciación, 268. — 3° Tratado del razonamiento, 269. — 4° Tratado del método científico, 269. — 5° Tratado de las falacias científicas, 269. — 6° Tratado de la investigación científica, 269.

C. La apertura a la Filosofía, 269. — I. EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES, 270. — II. UMBRALES DE LA FILOSOFIA, 271.

INTRODUCCIÓN A LA FÍSICA

Capítulo 1: La pregunta por la naturaleza 277

A. Problemas generales, 277. — I. LO ESENCIAL Y LO ACCIDENTAL EN LAS COSAS, 278. — II. LO UNIVERSAL Y LO PARTICULAR, 280. — III. ¿SE PUEDE PLANTEAR UN PROBLEMA MAS GENERAL?, 280.

B. Una respuesta general, 281.

Capítulo 2: El sujeto de la Física general 285

A. Una ciencia de la naturaleza parece carecer de sujeto, 285. — I. EL SUJETO DE UNA CIENCIA DEBE SER ALGO NECESARIO, 286. — II. LA NATURALEZA ES PRINCIPIO DE LO QUE NO ES NECESARIO, 287. — III. UNA CIENCIA DE LA NATURALEZA CARECERIA DE SUJETO, 287.

B. Existencia del sujeto de la Física, 288. — I. ACERCA DE LO NECESARIO Y SUS MODOS, 289. — 1° Consideración real, 289. — 2° Consideración lógica, 291. — II. LO NECESARIO EN LOS ENTES NATURALES, 292. — III. LA CIENCIA DE LA NATURALEZA NO CARECE DE SUJETO, 294.

C. Definición del sujeto de la Física, 295. — I. PRENOTANDO ACERCA DE LA DEFINICION, 295. — II. ALGUNAS DEFINICIONES INCORRECTAS, 297. — 1° El ente sensible, 297. — 2° El ente corpóreo, 298. — 3° El ente material, 299. — 4° El ente natural, 300. — III. OBJECIONES CONTRA LA SENTENCIA ARISTOTELICA, 300. — 1° En razón de la necesidad, 300. — 2° En razón de la accidentalidad, 300. — 3° En razón de la extensión, 301. — IV. EL SUJETO DE LA FISICA GENERAL ES EL «*ENS MOBILE*», 301. — 1° El sujeto de la Física general debe ser lo primero conocido, 301. — 2° Lo primero conocido es la sustancia real en potencia, 302. —

3° Definición del sujeto de la Física general, 305. — 4° Así lo define Santo Tomás, 306. — V. BONDAD DE LA DEFINICION, 309. — 1° Respecto al ente sensible, 309. — 2° Respecto al ente corpóreo, 309. — 3° Respecto al ente material, 310. — 4° Respecto al ente natural, 310. — 5° En cuanto a la necesidad, 311. — 6° En cuanto a la accidentalidad, 311. — 7° En cuanto a la extensión, 311.

Capítulo 3: La Física y las ciencias 313

A. Acerca de la unidad de la Física, 314. — I. LOS PROBLEMAS QUE PLANTEA LA UNIDAD DE LA FISICA, 314. — II. LA FISICA GENERAL ES CIENCIA PROPIAMENTE UNA, 315. — III. LA FISICA GENERAL SE DISTINGUE FORMALMENTE DE LAS DEMAS CIENCIAS NATURALES, 315.

B. La Física y las matemáticas, 319. — I. SI LAS MATEMATICAS NO SE DISTINGUEN DE LA FISICA, 319. — 1° Las matemáticas parecen identificarse con la Física, 319. — 2° Las matemáticas parecen subordinarse a la Física, 320. — 3° La Física parece subordinarse a las matemáticas, 320. — II. LAS MATEMATICAS SE DISTINGUEN DE LA FISICA, 321. — 1° En razón de la abstracción, 321. — 2° En razón del modo de definir, 323. — 3° En razón de lo definido, 324. — 4° En razón de las causas, 325. — III. DIVISION GENERAL DE LAS CIENCIAS ESPECULATIVAS, 326. — IV. EL REALISMO DE LA FISICA, 328. — 1° Orden de las ciencias en sí mismas, 328. — 2° Orden de las ciencias respecto a nosotros, 329. — 3° El realismo de la consideración Física, 330.

C. Física filosófica y Física moderna, 331. — I. PANORAMA HISTORICO, 331. — 1° Cosmología griega y medieval, 331. — 2° Fin de la Edad Media, 333. — 3° El Renacimiento, 334. — 4° La nueva ciencia, 336. — 5° La época moderna, 337. — 6° Época contemporánea, 339. — II. LA DISTINCION MODERNA ENTRE FILOSOFIA Y CIENCIAS DE LA NATURALEZA, 341. — III. LA UNIDAD DE LA INVESTIGACION FISICA, 345. — 1° La metodología *perennis* de las ciencias, 345. — 2° La Física moderna tiende a constituirse como ciencia media, 346. — 3° Las demás disciplinas científicas son abortivos de ciencia, 347. — 4° La Física aristotélica debe tomar su puesto de sabiduría *secundum quid* entre las ciencias, 349.

D. Física e ingeniería, 353. — I. LA FISICA PARECE SER *QUODAMMODO* PRACTICA, 353. — II. LA FISICA NO ES CIENCIA PRACTICA SINO ESPECULATIVA, 354. — III. LA FISICA SIRVE *PER ACCIDENS* A LAS INGENIERIAS, 355.

E. La Física y la metafísica, 356. — I. LA METAFISICA ORDENA LAS CIENCIAS NATURALES, 356. — II. LA METAFISICA ESTRIBA EN LA FISICA, 356.

Capítulo 4: El método de la Física general 357

A. La investigación de las causas, 357. — I. EXISTENCIA Y DEFINICION DEL SUJETO, 358. — II. LA «*VIA RESOLUTIONIS*» HACIA LAS CAUSAS, 359. — 1° Principio, causa y elemento, 359. — 2° El problema de los principios del conocimiento y de las cosas, 360. — 3° La circularidad de la «*via disciplinae*», 362. — 4° La circularidad de la «*via resolutionis*», 364. — 5° La resolución de las causas del ente natural, 365. — III. LAS PROPIEDADES NATURALES, 366.

B. El «iudicium» de la Física general, 366. — I. LA «*VIA IUDICII*», 366. — II. EL «*IUDICIUM*» FISICO, 368.

C. División del tratado de la Física general, 368. — I. LA DIVISION DE LA *FISICA* DE ARISTOTELES, 368. — II. LA DIVISION DE NUESTRO TRATADO, 369. — Primera parte: El ente móvil y sus causas, 369. — Segunda parte: Propiedades de los entes naturales, 369. — Tercera parte: División del movimiento, 370. — Conclusión: Límites de la Física general, 370.

Apéndice: Filosofía y ciencias de la naturaleza según Maritain 371

A. La concepción de los antiguos y sus dificultades, 372. — I. LA FILOSOFIA GRIEGA Y MEDIEVAL, 372. — 1° Heráclito y Platón, 372. — 2° Aristóteles, 372. — 3° Los órdenes de visualización abstractiva, 373. — 4° Metafísica, filosofía de la naturaleza y ciencias de la naturaleza, 376. — II. LA REVOLUCION GALILEO-CARTESIANA, 376. — 1° Las ciencias intermediarias, 376. — 2° Un error trágico, 377.

B. La concepción positivista de la ciencia y sus dificultades, 378. — I. CONCEPCION POSITIVISTA DE LA CIENCIA, 378. — 1° Génesis de la concepción positivista, 378. — 2° El advenimiento del pensamiento empiriológico y la concepción de la ciencia, 380. — 3° El advenimiento del pensamiento empiriológico y la metafísica, 381. — II. REACCIONES MODERNAS CONTRA LA CONCEPCION POSITIVISTA, 381. — 1° Pierre Duhem, 381. — 2° Emile Meyerson y la epistemología francesa, 382. — 3° La fenomenología alemana, 383.

C. Posiciones tomistas acerca de la filosofía de la naturaleza, 383. — I. NECESIDAD DE LA FILOSOFIA DE LA NATURALEZA, 383. — 1° Análisis empiriológico y análisis ontológico, 383. — 2° La filosofía de la naturaleza difiere específicamente de las ciencias de la naturaleza, 386. — 3° La filosofía de la naturaleza y las ciencias de la naturaleza exigen su complementación mutua, 387. — 4° Respuesta a una dificultad, 388. — 5° Subordinación del dominio empiriológico a las matemáticas o a la filosofía de la naturaleza, 389. — 6° Aplicaciones a la biología, 391. — II. QUE ES LA FILOSOFIA DE LA NATURALEZA, 392. — 1° Filosofía de la naturaleza y metafísica, 392. — 2° Filosofía de la naturaleza y ciencias, 393. — 3° Objetos formales y perspectivas formales, 393. — 4° Filosofía de la naturaleza y ciencias empirioesquemáticas, 395. — 5° Filosofía de la naturaleza y ciencias empiriométricas, 396. — 6° Definición de la filosofía de la naturaleza, 396. — 7° La filosofía de la naturaleza y los hechos, 396. — 8° Renacimiento actual de la filosofía de la naturaleza, 398.

INTRODUCCIÓN A LA METAFÍSICA

Capítulo 1: Si existe una ciencia que va más allá de la física.....403

A. Qué quiere significar «Metafísica», 403.

B. Parece que no hay ciencia más universal que la física, 405. — I. ARGUMENTO PRINCIPAL CONTRA LA EXISTENCIA DE UNA CIENCIA TRANSFÍSICA, 406. — II. PRUEBA DE LO MISMO POR LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, 406. — 1° Entre los antiguos, 406. — 2° Entre los medievales, 408. — 3° Entre los modernos, 409.

C. Hay una ciencia que va más allá de la física, 409. — I. LA FÍSICA NO ES LA CIENCIA UNIVERSAL, 409. — 1° Sólo la ciencia universal puede defender todos sus principios, 410. — 2° El físico no puede disputar con el que niega los principios comunes, 411. — 3° La física está subordinada a una ciencia más universal o transfísica, 411. — II. HAY CIERTA EXPERIENCIA QUE HACE POSIBLE LA METAFÍSICA, 412. — III. LA EXISTENCIA DE LA METAFÍSICA ES UN HECHO EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, 413. — 1° El nacimiento de la Metafísica, 413. — 2° Prolongado letargo pagano de la Metafísica, 415. — 3° Bautismo y confirmación de la Metafísica, 417. — 4° La Metafísica tomista, un tesoro escondido, 420. — 5° La muerte de la Metafísica, 423.

Capítulo 2: El sujeto de la Metafísica 425

A. El sujeto de la ciencia en general, 425. — I. CONSIDERACIÓN DIRECTA O REAL, 425. — 1° El sujeto de la ciencia es un género, 425. — 2° El orden de las ciencias en razón de sus sujetos, 428. — II. CONSIDERACIÓN REFLEJA O LÓGICA, 430.

B. El sujeto de la Metafísica en particular, 432. — I. LA METAFÍSICA ES LA CIENCIA UNIVERSAL, 432. — II. EL SUJETO DE LA METAFÍSICA ES EL ENTE EN CUANTO ENTE, 434. — III. DIFICULTADES, 437. — 1° El sujeto de la Metafísica no parece ser el ente sino la sustancia, 437. — 2° El sujeto es la sustancia sensible, 439. — 3° El sujeto es la Sustancia separada, 439. — IV. SOLUCIONES, 441. — 1° La sustancia no es el sujeto mismo de la Metafísica, sino su parte principal *quoad nos*, 442. — 2° La sustancia sensible es la parte del sujeto más evidente *quoad nos*, 442. — 3° La Sustancia divina es considerada más bien como causa que como parte del sujeto de la Metafísica, 443.

Capítulo 3: Las propiedades de la Metafísica 447

A. Los nombres de la Metafísica, 448. — I. CIENCIA DEL ENTE COMÚN O «METAFÍSICA», 448. — II. CIENCIA DE LAS CAUSAS ALTÍSIMAS O «FILOSOFÍA PRIMERA», 450. — III. CIENCIA DE LA SUSTANCIA SEPARADA O «TEOLOGÍA», 453.

B. Unidad y verdad de la Metafísica, 455. — I. SI LA METAFÍSICA ES UNA, 455. — 1° Pareciera que la Metafísica no es una única ciencia, 455. — 2° La unidad de la Metafísica, 458. — 3° Solución de las dificultades, 459. — II. SI LA METAFÍSICA ES ESPECULATIVA, 462. — 1° La teología parece estar por encima de lo especulativo y lo práctico, 462. — 2° La Metafísica es ciencia especulativa, 464. — 3° La Metafísica, a diferencia de la teología cristiana, no es también práctica, 467.

C. Acerca de la bondad o dignidad de la Metafísica, 467. — I. «*DOMINA SCIENTIARUM*», 467. — 1° Superioridad de la experiencia sobre los sentidos, 468. — 2° Superioridad de las artes sobre la experiencia, 471. — 3° Superioridad de las ciencias sobre las artes, 473. — 4° Superioridad de la Metafísica sobre las ciencias, 473. — 5° La Metafísica es sabiduría, 478. — 6° La Metafísica es divina, 480. — II. «*ANCILLA THEOLOGIAE*», 482. — 1° Múltiples modalidades de una única Teología, 482. — 2° Relación entre teología revelada y filosofía, 483. — III. AFINIDAD CON LA LÓGICA, 487.

Capítulo 4: El método de la Metafísica 491

A. La problemática Metafísica, 492. — I. IMPORTANCIA DEL BUEN CUESTIONAMIENTO, 492. — II. LAS CUESTIONES EN LA METAFÍSICA, 493.

B. Conocimientos previos de los que arranca la consideración Metafísica, 494. — I. ACERCA DEL CONOCIMIENTO DEL SUJETO DE LA METAFÍSICA, 494. — 1º Facilidad de acceder al conocimiento del ente, 494. — 2º Extrema dificultad de establecer el sujeto de la Metafísica, 495. — 3º Cuatro momentos en la fundamentación de la Metafísica, 497. — 4º Preconocimiento de las partes del ente en cuanto tal, 498. — II. LAS PROPIEDADES TRASCENDENTALES DEL ENTE, 499. — III. LOS PRIMEROS PRINCIPIOS, 500. — 1º Relación única de la Metafísica respecto a los principios, 500. — 2º Distinción de los principios en razón de la evidencia, 501.

C. Los procesos de la investigación Metafísica, 502. — I. PRENOTANDOS, 502. — 1º Las vías de la ciencia, 502. — 2º De los principios del conocimiento a los principios de la ciencia, 504. — II. PROCESOS CIENTÍFICOS DE LA METAFÍSICA, 505. — 1º Procesos de *inducción* de los conocimientos iniciales, 505. — 2º El proceso de *reducción* para hallar el sujeto de la Metafísica, 507. — 3º Los procesos *resolutivos* de la investigación metafísica, 508. — 4º Los procesos *judicativos* que terminan en la contemplación racional, 510. — 5º Inutilidad de llevar a término la contemplación metafísica, 511.

D. División del tratado de Metafísica, 512. — I. DIVISIÓN DE LA METAFÍSICA DE ARISTÓTELES, 512. — II. DIVISIÓN GENERAL DE UN TRATADO *METÓDICO* DE METAFÍSICA, 515. — 1º De los principios de la ciencia del ente, 515. — 2º De los principios del *esse*, 516. — 3º De los principios del *fieri*, 516. — 4º Del Primer Principio, 516. — 5º De las propiedades del ente, 517. — 6º Del ente *per accidens*, 517. — 7º Del *ens verum*, 517.

Prólogo

I. La urgente necesidad de Santo Tomás, 15. — II. Las puertas del tomismo, 20. — III. Una empresa de escuela, 27. — IV. Umbrales de la Filosofía, 29.

"Quien hace un proemio – dice Santo Tomás – busca tres cosas: primero, ganar la benevolencia del Lector; segundo, procurar su docilidad; tercero, atrapar su atención. Gana, pues, la benevolencia mostrando la utilidad de la ciencia; la docilidad, adelantando el orden y la distinción de la exposición; la atención, advirtiendo acerca de la dificultad del tratado" [1]. Y como quiero ser tomista desde el comienzo, seguiré el sabio consejo de nuestro Santo Doctor dando tres partes a este Prólogo.

I. La urgente necesidad de Santo Tomás

Pertenezco a la Fraternidad San Pío X y entiendo estar trabajando para la restauración de todas las cosas en Cristo, mas como la obra que tiene entre manos – estimado Lector cuya benevolencia pretendo – es de neutra filosofía, puede ser que Usted aprecie el tomismo pero no estime las vistas de Mons. Lefebvre frente a la crisis de la Iglesia. Le aconsejo, sin embargo, que no pase con pie liviano por lo que digo a continuación.

La excelente biografía de Mons. Marcel Lefebvre escrita por Mons. Tissier de Mallerais y recientemente publicada en español [2], obra de piadoso hijo y concienzudo historiador, permite apreciar las verdaderas dimensiones del Obispo que se enfrentó a la revolución del Concilio Vaticano II. Misionero en Gabón, Arzobispo de Dakar, Delegado apostólico para toda el África francesa, Superior general de la mayor congregación misionera de la Iglesia. Incansable trabajador, prudentísimo administrador, magnánimo emprendedor, audaz reformador. Hombre de fe y de Iglesia, enteramente dado a la salvación de las almas. A la hora del Concilio nadie hubiera dudado en proponerlo como modelo de sacerdote y prelado. Pues bien, este gran Obispo, con la cabeza en el cielo pero con los pies bien puestos en la tierra, tuvo desde mucho antes del

[1] In I de Anima, lect. 1, n. 2.

[2] Mons. Bernard Tissier de Mallerais, *Monseñor Marcel Lefebvre. La biografía*, Ediciones Río Reconquista, Buenos Aires 2010.

Concilio lo que él llamó un «sueño», fruto ciertamente de su experiencia pastoral, pero también, como lo deja suponer, de cierta luz de Dios: trabajar por la renovación de la Iglesia restaurando el sacerdocio católico en su más puro ideal.

Alguno podría suponer – y no estuve lejos de suponerlo también yo – que la fundación del Seminario de Écône fue, para Mons. Lefebvre, una impensada necesidad en la que fue puesto por la crisis posconciliar, y que la Fraternidad San Pío X no era, en su intención, más que un refugio provisional hasta tanto se ordenara la situación eclesiástica. Nada más lejos de la verdad. En la terrible tempestad desatada por el Concilio, que asoló especialmente al clero y a los seminarios, Mons. Lefebvre no vio sino la clara señal de la divina Providencia para poner en obra lo que la misma Providencia le había hecho soñar. No se hace una profunda reforma en una casa que funciona, hasta que no obliga la amenaza de ruina. Como Arzobispo, Delegado y Superior general, Mons. Lefebvre pudo palpar las heridas de la Iglesia preconciliar y creyó descubrir los remedios, pero nunca los pudo aplicar. Es más, la revolución progresista no sólo no le permitió reformar su propia congregación, sino que le impidió conservarla en la fidelidad, obligándolo a renunciar. Y he aquí que, cuando tantos a su alrededor se declaraban reformadores y, maza en mano, lo destruían todo para hacerlo de nuevo, un pequeño grupo de celosos y casi desesperados seminaristas se puso en sus manos para que, él también, hiciera algo nuevo con ellos, pero en el espíritu de la Tradición.

Esta es la verdad: en el sálvese-quien-pueda posconciliar, Mons. Lefebvre se encontró con la aprobación eclesiástica para fundar una congregación que, aunque todo lo pequeña que se quiera y escondida en un rincón de los Alpes suizos, podría formar en total libertad según el modelo de su «sueño». Los hechos al alcance de cualquier honesto historiador son testigos que no hubo nada tan contrario a su sueño como la pesadilla del enfrentamiento con Roma, siendo justamente la «romanidad» una de las propiedades de lo que él quiso fundar.

Pero ¿a qué va todo esto? Atiéndame otro poco, paciente Lector, que vale la pena prestar atención a los remedios que puso en obra un Obispo de tanta experiencia y tanta capacidad de acción al fundar su congregación. Porque si hubo alguien que supo llevar a cabo la hoy tan decantada «renovación en la Tradición» fue Mons. Lefebvre. Pero antes tenemos que señalar una especial característica de nuestro Fundador: eminentemente práctico, no fue propiamente un *legislador*, como otros grandes reformadores del clero y de la vida religiosa, sino un hombre *de principios*. Vivió siempre a la luz de los grandes principios dogmáticos, y en su

poderosa acción supo encarnarlos en directivas muy concretas pero generales, dejando siempre un margen amplio de libre determinación a su propia actividad y a la de sus colaboradores (los Estatutos de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X, redactados por el mismo Mons. Lefebvre, son muy breves). Esto es lo propio del hombre sabio. Por eso, si buscamos cuáles son las *novedades* que, en el espíritu de nuestro Fundador, hacen de la Fraternidad San Pío X la congregación de su sueño, nos encontraremos con unas pocas medidas concretas, cuya importancia podría pasar desapercibida si no descubriéramos el principio dogmático que las anima y proyecta eficazmente sobre toda nuestra vida y acción sacerdotal. Creemos poder reducirlas a tres, y ninguna es, en realidad, original de Mons. Lefebvre.

La primera es el *año de espiritualidad.* Aun cuando es tanto lo que el seminarista tiene que estudiar y es tanta la urgencia de ordenar sacerdotes, lo cual pide reducir al mínimo los años de seminario, sin embargo Mons. Lefebvre nunca dudó en dedicar el primer año entero a una introducción a la vida espiritual, equivalente al año de noviciado en las órdenes religiosas. El principio que anima esta norma es la primacía de la gracia, esencia de la vida cristiana y antídoto del naturalismo que hoy corroe la Iglesia. Si un miembro de la Fraternidad olvida que primero está la gracia de Dios y sin ella nada vale nuestra razón ni nuestra acción, está totalmente fuera del espíritu de la congregación.

La segunda novedad es la *vida de comunidad.* Mons. Lefebvre quiso que en la Fraternidad se viviera en comunidad. Esta es una norma en la que insistió con absoluta firmeza, llegando a amonestar con severidad al superior que, por necesidades del apostolado, dejaba sólo a algún sacerdote. Siempre han querido los mejores reformadores del clero que se viva en comunidad, pero hoy, ante la descristianización de la sociedad, se hace absolutamente necesario. *Væ soli!* "¡Ay del solo – dice el Sabio –, que si cae no tiene quién le levante!" (Ecc 4, 10). El alma de esta regla es, podemos decir, la naturaleza misma de la Iglesia: "Porque donde hay dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy Yo en medio de ellos" (Mt 18, 20). La presencia de Nuestro Señor, consecuencia de la unión en la caridad, supone un complemento de virtud y de gracia indispensable para enfrentar la agresividad del mundo de hoy.

La tercera novedad que debe caracterizar a la Fraternidad San Pío X fue destacada por Mons. Lefebvre con rara solemnidad. Él nos había anunciado repetidas veces que quería redactar una especie de directorio espiritual en el que señalaría como la esencia íntima de su obra, que sabíamos centrada en el santo sacrificio de la Misa. Muchas veces prometido y siempre pospuesto por sus múltiples ocupaciones, después de las

consagraciones episcopales, cuando ciertas molestias y mareos anunciaban el final, decidió tomarse tres meses de retiro para realizar lo que él consideraba la corona de su obra. En la fiesta de la Inmaculada Concepción de 1989 – moría apenas un año después, el 25 de marzo de 1991, en la fiesta de la Anunciación –, escribe las primeras líneas diciendo así:

"Si el Espíritu Santo permite que redacte estas consideraciones espirituales antes de entrar, si Dios quiere, en el seno de la Bienaventurada Trinidad, me habrá permitido realizar el sueño que me hizo entrever un día en la Catedral de Dakar: frente a la degradación progresiva del ideal sacerdotal, transmitir en toda su pureza doctrinal, en toda su caridad misionera, el sacerdocio católico de Nuestro Señor Jesucristo, tal como lo transmitió a sus apóstoles, y tal como la Iglesia romana lo ha transmitido hasta la mitad del siglo XX. ¿Cómo realizar lo que me parecía entonces la única solución para renovar la Iglesia y la Cristiandad? Era todavía un sueño, pero uno en el cual me aparecía ya la necesidad, no solamente de transmitir el sacerdocio auténtico, no solamente la «sana doctrina» aprobada por la Iglesia, sino el espíritu profundo e inmutable del sacerdocio católico y del espíritu cristiano ligado esencialmente a la gran oración de Nuestro Señor que expresa eternamente su sacrificio de la Cruz".

Si cualquier católico bien formado, sabiendo que la renovación de la Iglesia pasa por la restauración del sacerdocio, se interesaría por conocer lo que un obispo de las dimensiones de Mons. Lefebvre (ya antes del problema planteado por el Concilio) estaba persuadido ser la "única solución" para transmitir "el espíritu profundo e inmutable del sacerdocio católico y del espíritu cristiano", ¿cuánto más debíamos estarlo nosotros, sus hijos, que sabemos cuán iluminado estuvo de Dios frente a la crisis que vivimos? Recuerdo vivamente la expectativa en que estábamos a la espera de recibir este su testamento espiritual y última revelación de lo que debía ser la Fraternidad.

¿Qué fue lo que nos dejó? El pequeño escrito que él llamó «Itinerario espiritual». Creo poder decir que algunos no supieron ver bien y en cierto modo los desilusionó, porque como el mismo Mons. Lefebvre dice al comienzo, el fin que se propuso era "demasiado pretencioso para mis capacidades" y lo encomienda a otros "sacerdotes de la Fraternidad más capacitados que yo". Pero lo que este hombre de principios nos quería dejar no era un nuevo manual de espiritualidad, sino una dirección: que la *Suma Teológica* de Santo Tomás no fuera solamente la regla doctrinal de nuestra inteligencia, sino que penetrara hasta ser la forma misma de nuestro corazón sacerdotal. "Pasaron los años, y mis convicciones respecto al tesoro que representa la Suma Teológica no hicieron sino au-

mentar. ¿Acaso no es lo que enseña el magisterio constante de la Iglesia? La Suma de Santo Tomás representa el armazón de la ciencia de la fe para todo seminarista o sacerdote que quiere, según el deseo de la Iglesia, iluminar su inteligencia con la luz de la Revelación y adquirir así la sabiduría divina. Me parece, pues, en extremo deseable para estas almas sacerdotales encontrar en esta Suma no solamente la luz de la fe sino también la fuente de la santidad, de la vida de oración y de contemplación, de la oblación total y sin reserva a Dios por Nuestro Señor Jesucristo crucificado. Se prepararán así y prepararán las almas que les son confiadas a la vida bienaventurada en el seno de la Trinidad" [1]. De hecho el título completo del librito es «*Itinéraire spirituel à la suite de saint Thomas d'Aquin*». Digámoslo de una vez. La tercera novedad que debía caracterizar la Fraternidad según el gran reformador que fue Mons. Lefebvre, era lo que podríamos llamar un *tomismo integral.*

En esto tampoco fue original. Ante el resquebrajamiento de la Cristiandad, el Concilio de Trento puso sobre el altar mayor, junto a la Biblia, la Suma de Santo Tomás. San Ignacio pidió que su Compañía tuviera como teólogo al Doctor Angélico (y nunca dijo que se reemplazara por ningún discípulo, por sabio que pareciera). Y los Papas, a medida que avanzaba la revolución del modernismo, han pedido cada vez con más fuerza que se recurriera al tomismo. Nuestro Fundador no ha hecho sino seguir el consejo de la Iglesia, pero con la convicción del que ha medido su eficacia en la experiencia.

La urgente necesidad de Santo Tomás responde a la desintegración que en los últimos siglos venía sufriendo el alma cristiana. El escepticismo nominalista del s. XIV desprestigió la Escolástica y quebró la unidad de la sabiduría cristiana. La teología especulativa fue quedando como un ejercicio racional para las aulas. Con la *devotio moderna* la espiritualidad se fue abriendo camino por otras vías. La teología moral fue perdiendo su clara dependencia de los grandes principios, y frente a los problemas cada vez más complejos que le presenta la vida moderna se fue aproximando a una simple casuística. Al tiempo nacía la filosofía moderna del asesinato de la metafísica, y las nuevas ciencias se oponían a la fe bajo el magisterio infalible de las matemáticas. La única sabiduría capaz de reintegrar los pedazos en que había sido partida la *mens* católica es la de la *Suma Teológica* de Santo Tomás.

La necesidad del tomismo es enorme. Sólo él es capaz de proyectar la luz de la fe sobre todos los aspectos de la realidad, disipando los sofismas modernos – el humo de Satanás – en la paz de la clara verdad. Y

[1] Mons. Marcel Lefebvre, *Itinerario espiritual*, Buenos Aires 1991, p. 20.

el sacerdote es, en primer lugar, el encargado de irradiar la luz de la sabiduría divina en todos los ámbitos de la vida cristiana. El sacerdote es el hombre de la teología. Mons. Lefebvre tuvo muy clara advertencia de esta necesidad y quiso que en sus Seminarios no se enseñara más que a la luz de Santo Tomás. En la Fraternidad somos tomistas, al menos lo queremos ser, y en esto no hay entre nosotros la menor vacilación. Frente al «pluralismo teológico» que hoy impera en Roma, haciendo de ella una Torre de Babel en lugar de la Columna de la verdad que tendría que ser, el monolítico tomismo de la Fraternidad la hace muy fuerte a la hora de discutir.

Pero creo que no está de más recordar e insistir que nuestro venerado Fundador, al tiempo de despedirse de sus hijos, aun cuando ya sabía que en sus Seminarios sólo se estudiaba tomismo, creyó que le faltaba decir algo más, algo fundamental, y fue, repito, que Santo Tomás no sólo debía darnos la regla de la doctrina, sino que debía conformarnos de tal manera que llegara a ser la regla de nuestra vida. ¿Todos nosotros, miembros de la Fraternidad, lo tenemos suficientemente presente? Entiendo que lo que estoy haciendo y aquí publico se ordena a cumplir con este su deseo y esta nuestra necesidad.

II. Las puertas del tomismo

Un buen tomista no sólo deja que le opongan razones a la sentencia que defiende, sino que las busca de propósito para que más brille la verdad de la respuesta. Como no faltan entre nosotros quienes, sin negar la bondad del tomismo, no le dan tanta importancia en la constitución de la Fraternidad y en la obra que ésta debe realizar, demos cuenta de sus posibles razones, que la respuesta nos dará ocasión de mostrar las otras dos cosas que a nuestro Prólogo no le deben faltar: el porqué de estas *Cuatro Introducciones* y la dificultad de la empresa en que nos introducen. Les daremos forma, entonces, de objeciones:

1ª) Si el tomismo fuera tan necesario para la obra de la Fraternidad, sus únicos miembros auténticos serían los profesores de seminario, pues ningún otro podría dedicarle el tiempo y el esfuerzo necesarios para adquirirlo. Esta opinión parece más bien una exageración del que ha tenido mucho tiempo ese oficio.

2ª) Si el tomismo fuera el antídoto específico contra el modernismo conciliar, los tomistas hubieran encabezado la reacción del tradicionalismo, lo que de hecho no fue así. Es más, uno de los representantes más insignes de la renovación tomista en el período preconciliar fue Maritain, y su tomismo no sólo no lo inmunizó contra el espíritu del Va-

ticano II, sino que le sirvió de instrumento para hacer triunfar el humanismo conciliar.

3ª) Lo que Mons. Lefebvre nos quiso dejar con su *Itinerario espiritual* no fue propiamente el tomismo en cuanto tal, sino un correcto enfoque de la vida espiritual que, como en todo buen teólogo, no podía dejar de darse también en Santo Tomás. Lo que Monseñor claramente dijo fue que hay que centrar la vida sacerdotal en el Misterio de Cristo, que se resume en su Sacrificio: "Una sola cosa es necesaria para la continuación de la Iglesia católica: obispos plenamente católicos, sin ningún compromiso con el error, que establezcan seminarios católicos, donde los jóvenes aspirantes se alimenten con la leche de la verdadera doctrina, que pongan a Nuestro Señor Jesucristo en el centro de sus inteligencias, de sus voluntades, de sus corazones; una fe viva, una caridad profunda, una devoción sin límites los unirán a Nuestro Señor; ellos pedirán como San Pablo que se rece por ellos para que avancen en la ciencia y en la sabiduría del «mysterium Christi» en el cual descubrirán todos los tesoros divinos... El mal del Concilio es la ignorancia de Jesucristo y de su Reino" [1].

Es evidente – empezamos a responder en orden inverso – que, en su *Itinerario espiritual*, Mons. Lefebvre no nos quiere ofrecer una manera de hacer teología sino un enfoque "plenamente católico" de la verdad revelada, de la que se siga naturalmente una correcta espiritualidad. Pero el hecho está en que tal enfoque se da sobre todo en Santo Tomás, cuya manera de hacer teología no es una entre otras, sino la más perfecta. No parece necesario que nos extendamos en esto. Lo que el *Itinerario* nos propone sin rodeos es hacer de la *Suma Teológica* nuestro libro de meditaciones. Porque, además, allí está el antídoto preciso contra los errores modernos. Contra el antropocentrismo tenemos la sublime contemplación del misterio de Dios de la *Iª Pars*. Contra el naturalismo, el perfecto equilibrio entre naturaleza y gracia de la *IIª Pars*. Y contra la abolición de la Cruz, la inigualable exposición del misterio de la Redención de la *IIIª Pars*. Pero pasemos más bien a la segunda objeción, cuya dificultad es mayor.

Comencemos confesando una cristiana verdad: no es la sola ciencia la que nos sostiene en la fidelidad, sino la gracia de Dios. Y a ésta no nos dispone tanto el estudio como la humildad: "Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque ocultaste estas cosas a los sabios y discretos y las revelaste a los pequeñuelos" (Mt 11, 25). Pero la gracia lleva a la plena verdad, y la verdad no se afirma en el hombre si no ilumina la razón. Aquí tocamos un asunto profundo del que habría mucho que

[1] Mons. Marcel Lefebvre, *Itinerario espiritual*, Prólogo, p. 15.

hablar. Sólo las almas privilegiadas se sostienen en la pureza doctrinal y moral por los dones del Espíritu Santo. La mayoría necesita que su ortodoxia y honestidad sea defendida por las explicaciones de una fe razonada, es decir, por la teología, y esta es la tarea propia de los sacerdotes. El tomismo, entonces, no nos da la fe sino que la preserva. De allí que no haya sido el tomismo quien nos llevó a defender la Tradición, sino la gracia de Dios, pero sin el tomismo no la podremos defender.

Debemos reconocer, sin embargo, que no basta lo dicho para acabar con la objeción. Aunque hasta el clarísimo intelecto de Lucifer se entenebreció al perder la gracia de Dios, no deja de sorprender que tantos espíritus formados en el tomismo, y a los que no se puede acusar tan fácilmente de haber perdido la buena voluntad, no hayan sabido reaccionar ante los sofismas del Concilio. En mi defensa debo agregar, entonces, que hay *tomismo y tomismo*. Hay un *tomismo de aula* y un *tomismo vivo* o, usando un lenguaje más actual y muy poco tomista, hay un tomismo *virtual* y otro *real*.

A riesgo de parecer petulante, creo poder decir que muchos de los clérigos del s. XX habían respondido a las exigencias de los Papas con un *tomismo de aula*, con el que hacían teología, pero que no había llegado a conformar la estructura interna de sus inteligencias ni penetrado entonces en lo íntimo de su corazón. Lo podemos llamar también un tomismo *virtual* porque era usado a la manera como se usa el *Windows* en computación: es un programa base en cuyas herramientas algunos llegan a ser expertos, pero en cuanto al porqué de cada uno de sus procedimientos, sólo lo sabe *Microsoft*. Así muchos llegaban a saber cuándo utilizar *potentia et actus* y cuándo *formaliter vel materialiter*, pero sin poseer la plena evidencia intelectual de lo que estaban diciendo. Los pocos, en cambio, que habían adquirido un tomismo más *vivo y real*, no digo que se hicieron infaliblemente tradicionalistas, pero al menos el Concilio los hizo sentirse mal.

Aquí está el meollo de nuestro asunto, pues evidentemente Mons. Lefebvre estaba distinguiendo entre tomismo y tomismo cuando consideraba que el tomismo que él quería para su Fraternidad implicaba cierta novedad. ¿Cuáles son, entonces, las puertas por las que se entra al tomismo verdadero? Estoy persuadido que se entra en él en la medida en que se cumplen *dos condiciones*, relacionadas con los dos adjetivos que le atribuimos: el tomismo es *vivo* si se tiene en relación vital con Santo Tomás, y es *real* si esclarece en realidad los procesos del intelecto.

Un tomismo vivo. No se puede ser tomista sino en relación vital con Santo Tomás, porque no digo la *Suma*, sino las *Opera omnia* del Doctor Angélico no son más que la punta de un inmenso iceberg cuya

profundidad sólo podría abarcar un espíritu idéntico al suyo. Y no habrá otros Santo Tomás, pues la Providencia divina no se repite en sus maravillas. Nadie puede decir «ya aprendí de Santo Tomás y de ahora en más me largo a pensar y enseñar», porque nuestra inteligencia es debilísima frente a la verdad. Nadie podrá caminar sin tropiezos si no va constantemente de la mano del Maestro que la Providencia nos dio. Esta fue la falta – no digo pecado, que eso sólo lo juzga Dios – de Francisco Suárez, quien, con su asombrosa inteligencia y capacidad de trabajo, comenzó siendo discípulo de Santo Tomás, pero poco a poco se constituyó en maestro y no dejó de errar en muchos aspectos. El Teólogo de la Iglesia, el único que merece ser así llamado, es Santo Tomás, y todo otro que quiera hacer teología debe constituirse en su discípulo perpetuo. Antes los hubo, pero imperfectos, y después ya no se lo puede ignorar sin traición a la verdad, sobre todo después de las advertencias de los Papas.

La relación vital con Santo Tomás supone *letra y espíritu*. Se impone el recurso constante a la *letra* misma de sus textos. No conviene cambiar sus expresiones por las que nos parezcan equivalentes, porque nunca estamos seguros de haberlas entendido en toda su profundidad. De allí que nuestras *Introducciones* estén plagadas de citas de Santo Tomás al pie de página. Y el *espíritu* de esta relación consiste en una amorosa docilidad al Maestro. Santo Tomás no ha muerto ni ha dejado de enseñar. Lo deja muy claro la preciosa oración de la Misa del 7 de marzo: "Oh Dios, que con la admirable erudición de tu Confesor Santo Tomás ilustras a tu Iglesia y la fecundas con su santa influencia, danos la gracia de entender lo que enseñó y de imitar lo que practicó. Por Jesucristo Nuestro Señor". No habla en pasado, sino en presente: *clarificas et fecundas*.

Un tomismo real. El tomismo será real y no virtual si alcanza a conformar los procesos racionales de nuestra inteligencia, única manera de penetrar también en los entresijos de nuestro corazón. Así como la luz del sol no puede iluminar plenamente la habitación si los cristales de la ventana no están limpios, así también la luz de los principios revelados no puede conformar plenamente el pensamiento y la acción cristiana si la razón no ha sido purificada y ordenada en sus procedimientos. Si el modernismo llegó a ser la quintaesencia de la herejía, no fue combatiendo uno a uno contra los dogmas de la fe, sino perturbando la operación fundamental de nuestra inteligencia, que es la abstracción de las esencias. ¡Qué simple y qué terrible! El tomismo, entonces, es el antídoto específico de esta corrupción tan radical, no tanto por la ortodoxia de sus conclusiones teológicas, sino por la claridad de sus principios filosóficos. Por eso, aunque Dios me ha permitido publicar un par de libritos ata-

cando los errores teológicos del modernismo conciliar – y con Su licencia espero publicar un par más –, sin embargo, el librito que tiene entre manos, benévolo Lector, es el que entra en el combate principal: sanar la inteligencia por la recuperación de un tomismo real. Como no es tarea a corto plazo ni de efecto inmediato, ni siquiera en la Fraternidad – tan amante del tomismo pero tan solicitada por mil lados – se invierte en ella el esfuerzo que sería necesario.

En un lenguaje más preciso, podemos decir que se entra en el verdadero tomismo si se pone atención al MÉTODO. Como señaló el genio de la pedagogía que fue Sócrates, el buen maestro debe llevar de la mano al discípulo para que vaya dando los pasos, ayudado y sin tropiezos, que tendría que haber dado si investigara las cosas por sí solo. Aunque cada disciplina científica tiene su método propio, y aunque Santo Tomás sólo hizo propiamente Teología, como hay una metodología general – que es en esencia la de Aristóteles, y en su primer origen la de Sócrates –, podemos descubrirla en el uso que hizo de ella Santo Tomás y en sus comentarios a los tratados aristotélicos. A esto apuntan nuestras *Cuatro Introducciones.*

La ***Introducción a la Filosofía*** es la más simple y pequeña, y para mí la más apreciada. Porque allí presento las primeras nociones que, para los escolásticos en tiempos de Santo Tomás, se daban por sabidas, pero cuya simple evidencia hoy ha sido enturbiada por el escepticismo modernista. Si el Lector sabe algo de filosofía y da una mirada al capítulo primero, quizás se sorprenda al ver que sostengo que lo primero que el hombre conoce de las cosas es su «esencia». ¿Cómo puede decirse que la esencia de las cosas es de simple evidencia si los mismos metafísicos tomistas tanto se esfuerzan por comprenderla? Nuestro conocimiento comienza con nociones evidentes pero poco determinadas, que durante la investigación científica reciben diversas precisiones, mudándolas en nociones en parte nuevas y sólo en parte iguales a las anteriores. Una de las reglas fundamentales del buen método es señalar los procesos por los que las nociones de esencia, sustancia, materia y forma, por ejemplo, sufren transformaciones, pasando del significado vulgar a otros sentidos análogos, propios del lógico, del físico o del metafísico. Pero si a un estudiante se le hace evidente, al menos, que la distinción vulgar entre lo esencial y lo accidental está fundada en la realidad de las cosas mismas, aun cuando no llegue a las precisiones propiamente filosóficas, ya cuenta con un eficaz antídoto contra el modernismo.

La característica de esta *Introducción general* es que explica las nociones y distinciones fundamentales que utilizan lógicos y filósofos en su simple evidencia inicial, respetando el orden en que la inteligencia

las encuentra. El primer capítulo explica la esencia o quididad, la distinción entre sustancia y accidente, los procesos de definición y división, y el segundo capítulo hace una reflexión de orden lógico, explicando la primera operación del intelecto, es decir, la simple aprehensión. De esta manera el discípulo queda vacunado contra el error idealista del *cogito* cartesiano, quedándole claro que primero debe pensar algo, para luego volver sobre su pensamiento y pensar qué piensa. De manera semejante, el tercer capítulo termina por la definición de verdad, que se halla al juzgar, y en el cuarto se hace una reflexión lógica sobre el juicio, segunda operación del intelecto. En el quinto y último capítulo se explica la noción de causa o «porqué» y se hace una reflexión sobre el razonamiento, donde el «porqué» cumple la función de término medio.

Creo que si a un joven se le enseña lo que trae esta *Introducción*, con pausa y abundancia de ejemplos – agregándola, por ejemplo, en un curso anual de literatura o metodología –, adquiere el bagaje necesario para pensar de manera saludable. Se han hecho experiencias a nivel secundario y terciario con – me aseguran – buenos resultados. En nuestro Seminario, la doy en el curso breve de *Introducción a la Filosofía*, junto con la parte histórica del tratadito del mismo nombre de Maritain (reemplaza la segunda parte, que no me parece tan buena ni conveniente).

Las otras tres *Introducciones* responden a la necesidad metódica de considerar primero una ciencia en sí misma, antes de lanzarse a adquirirla. Algún perspicaz Lector podría sospechar que me contradigo, pues ahora me pongo, como Descartes, a reflexionar sobre una ciencia que todavía no he adquirido. La objeción vale, por eso las llamo sólo «*Introducción* a la Lógica, a la Física, a la Metafísica», y no «*Tratado* de la Lógica, etc. *en sí misma*». Todas tienen cuatro capítulos porque se han hecho siguiendo el mismo método: se propone el problema que pide la constitución de tal ciencia, se determina su sujeto, se consideran sus propiedades y se hacen algunas observaciones previas acerca de su método específico.

La ***Introducción a la Lógica*** se beneficia más directamente de la *Introducción a la Filosofía*, pues presupone la distinción de las tres operaciones del intelecto. Como la Lógica es el arte de pensar bien, hay que empezar por ella, pero como no trata de cosas reales sino de entidades de razón, la determinación de su sujeto ofrece no poca dificultad. En mi exposición he tratado de ir paso por paso para ser lo más claro posible. Así ha resultado la *Introducción* más larga de las cuatro, pero tengo un motivo para haber hecho este gasto. Creo poder decir que una de las razones principales por las que el tomismo quedó en puro barniz, ha sido justamente la deficiencia en la enseñanza y en la noción misma

de la Lógica. Me he esforzado en señalar este problema, refiriéndome a los principales tratadistas del tomismo.

La ***Introducción a la Física*** ofrece menos dificultades y uno puede apoyarse más en los tratados tomistas clásicos. El problema mayor es la relación de la Física aristotélico-tomista con la Física moderna. No es, en nuestra opinión, difícil de resolver, pero se ha vuelto difícil por el complejo de inferioridad que afectó a los tomistas contemporáneos frente al éxito técnico de las nuevas ciencias. Para devolverle vida al tomismo, es indispensable demostrar la verdad, superioridad y necesidad de la aristotélica *Física general*, específicamente distinta de las demás ciencias físicas particulares, como la cosmología, la química, etc. En mi exposición trato de señalar las líneas de solución de este asunto, discutiendo en particular con la errada solución de Maritain.

La ***Introducción a la Metafísica*** sigue más explícitamente la letra de Santo Tomás, porque la consideración de ésta ciencia en sí misma está muy desarrollada en el *Comentario a la Metafísica* de Aristóteles. Sin embargo, veo que, de las cuatro, resulta la *Introducción* más distinta a las de los tratados tomistas clásicos. La diferencia fundamental está en que la mayoría de los tratadistas distinguen, dentro de la *Metafísica*, una *Ontología* de una *Teología*, comenzando esta última con las cinco vías para la demostración de la existencia de Dios. Pero no me termina de sorprender: la Metafísica, que bien podría llamarse si se quiere Ontología, es en sí misma Teología. Es la ciencia del ente en cuanto ente y debe explicarlo según sus causas propias, pero la causa propia eficiente, ejemplar y final del ente en cuanto tal es Dios y nadie más que Dios. ¿Qué «ontología» se puede llegar a dar si antes no se ha demostrado la existencia de Dios? Me temo que esta Ontología no teológica está emparentada con las Ética y Política sin referencia a Dios que se han ido insinuando aun entre sedicentes tomistas. Lo que sí debe tenerse presente es que, en una ciencia propiamente divina como la Metafísica, los aspectos preliminares – la *via inventionis* de las causas – pueden pedir tales esfuerzos que luego falte aliento para desarrollarla. Es de hecho lo que le pasó a Aristóteles. Todo esto lo digo en mi exposición.

Tres son las ciencias especulativas: la Física, la Matemática y la Metafísica. De la segunda doy sólo una breve referencia en su comparación con la Física. Como propedéutica de las ciencias tenemos el arte y ciencia de la Lógica. Y como preámbulo al discurso científico, hemos considerado las primeras nociones de una cabeza bien puesta. Me parece que estas ***Cuatro introducciones tomistas*** – creo que merecen el adjetivo – abren las puertas de un tomismo verdadero y vivo. Puesto en los *Umbrales de la Filosofía*, benévolo y dócil Lector, está Usted invitado a entrar.

III. Una empresa de escuela

Nos queda resolver la primera objeción. ¿Tendríamos que prolongar el seminario de seis a veinticinco años para que los sacerdotes salgan con un *doctorado real* en Santo Tomás? Hay que saber que los bienes, mientras más espirituales, son más comunes. Y no sólo les pasa esto porque pueden comunicarse sin perderse, sino también porque son tan altos que no los alcanza uno solo. Si tengo un pastel, puedo ponerlo como bien común, pero sólo me como una porción; en cambio si tengo fe, se la comunico a los otros y creo mejor. Y esta mayor comunicabilidad de la fe espiritual sobre el pastel material compensa el hecho de que es mucho más fácil aprender a hacerme mi propio pastel que aprender a creer sin nadie que crea conmigo.

Nuestro bien más espiritual es la gracia sobrenatural, y es de todos el más común. Era tan imposible que lo alcanzáramos por nosotros mismos que el mismo Dios tuvo que hacerse nuestro Redentor. Y aunque llega a ser tan propio de cada uno que se hace vida de nuestra vida, sin embargo lo poseemos tan en común que el principio vital de esta vida sobrenatural es único para todos: el Espíritu Santo. Por el precioso misterio de la Comunión de los Santos, las virtudes y méritos de unos son riquezas de los otros, y no habrá acción heroica que no haya sido realizada por un miembro u otro del Cuerpo Místico.

Ahora bien, de los bienes naturales, el más espiritual es la sabiduría. Por lo tanto, debemos tener en cuenta que se trata de un bien que es *común* en muy alto grado. *No se alcanza, ni se tiene, ni se ejerce individualmente.* Ya dijimos que no podemos tener la sabiduría sin una relación vital con Santo Tomás. Pero tampoco Santo Tomás la alcanzó solo. En cuanto a la teología propiamente dicha, depende de San Agustín y de los Santos Padres, del Magisterio de la Iglesia y, en último término, de Nuestro Señor. En cuanto al cultivo filosófico de la razón, depende de Aristóteles, y éste de Platón, y éste de Sócrates, y éste del espíritu griego.

La sabiduría es un hábito que, dada la condición humana, tampoco puede tenerse perfectamente en un solo individuo. El hombre es un ser social, y el sujeto propio de estas perfecciones tan altas es la misma sociedad. Santo Tomás es el Doctor Común que armonizó los lineamientos fundamentales de la sabiduría, pero no supo ni dijo todo lo que hay para saber y decir. En el orden especulativo siempre hay más que decir en teología y metafísica; y cuánto más en física, cosmología, química, biología y psicología, dada las posibilidades actuales de investigación. Entre todas estas disciplinas hay una unidad tal que todas dependen de alguna mane-

ra de todas (algo decimos sobre esto en la *Introducción a la Física*), pero no es posible que una única persona abarque todas estas cosas. Lo mismo y más hay que decir en el orden práctico, pues la Ética y la Política tienen que estar constantemente iluminando nuevas situaciones y aprendiendo de ellas, por lo que la ciencia política sólo puede ser perfectamente poseída por el especulativo en comunicación con el gobernante.

El ejercicio mismo de la sabiduría, a la que le toca ordenar todas las cosas, no puede ser hecho por un único individuo. El gobernante no puede ordenar la sociedad a sus debidos fines sin consultar constantemente con el moralista, el teólogo, el ecónomo, el médico, el ingeniero. Un confesor no puede dar juicio y consejo si no se ha interiorizado de la embrollada situación de su penitente, sea éste abogado, médico o almacenero, y nunca le alcanzaría la vida para dar un ponderado juicio moral sobre todo esto a la luz de Santo Tomás. Por eso los obispos tenían su cuerpo de moralistas, que reeditaban sus manuales casi cada año con las soluciones de los problemas actuales.

Sí, me estoy alargando mucho. ¡Pero me va tanto en lo que quiero decir! El tomismo en la Fraternidad – cuyo cultivo, si creemos en que nuestro Fundador estaba iluminado por Dios, es compromiso vital – es una virtud a poseer en común por nuestra sociedad y no por cada uno en particular. No es necesario que cada uno de nuestros Padres estudie veinticinco años a Santo Tomás, *pero sí hace falta que algunos lo hagan*. Si los profesores de nuestros Seminarios son tomistas *vitales y reales* (lo deben ser más los de filosofía y teología, no hace falta tanto para los de latín e historia), los seminaristas saldrán formados con una *mens* plenamente católica. Los más dotados podrán progresar y llegar a ser mejores moralistas, apologistas y espirituales. Las respuestas ante los sofismas modernistas serán más profundas y claras. Las soluciones ante los problemas actuales, más prudentes y adecuadas. Los superiores tendrán mayor respaldo de consejo y cooperación. A nuestros fieles se les comunicará una enseñanza y una dirección más verdadera, más unificada y, por lo mismo, más convincente.

Mas si alguien se tomara el trabajo de leer mis *Cuatro introducciones* (que se dicen) *tomistas*, ¡se tendría que alarmar! Porque no hay tratado tomista, escolástico o más actual, que no critiquen con severidad. Y es de temer que no se trate de un problema de mi temperamento, sino de la intemperante realidad. El tomismo estuvo muy lejos de triunfar en la Iglesia, y ante la agresión del subjetivismo moderno, León XIII y San Pío X promovieron su renovación. Pero aunque el movimiento de renovación tomista dio excelentes frutos desde el comienzo, era necesariamente un trabajo lento que abortó con el Vaticano II. Hoy, cuando a

uno le dicen que dé clases de teología dogmática en el Seminario, se encuentra con el problema de que no sabe – situación normal de todo novel profesor –, pero tiene la *Suma Teológica* como texto para explicar y aprender mientras explica. Pero cuando le piden dar clases de filosofía, se presenta el gravísimo problema de que no hay ningún tratado en que se encuentre un tomismo verdadero, que pueda explicarse y del que se pueda aprender. Y para colmo de males, no hay quien nos advierta, y debemos hacer la dura experiencia de darnos cuenta de sus deficiencias después de años de usarlo.

Los errores no están tanto en las tesis que defienden, sino en la manera en que las explican, es decir, en el MÉTODO. Pero justamente del método depende que el tomismo verdaderamente se entienda y deje de ser un puro lenguaje cabalístico. La *Suma Teológica* no es preciosa sólo por su purísima ortodoxia, sino también por su maravillosa pedagogía. Quien hace la experiencia de estudiar allí teología, ya no puede volver a ningún otro manual, porque ningún otro lleva la mente por caminos de tanta claridad. Pues bien, mayor claridad pone Santo Tomás en sus explicaciones filosóficas, pero nunca se puso a hacer una *Summa Philosophicæ* en la que expusiera en su orden los instrumentos racionales de la sabiduría. La dejó de tarea a sus discípulos.

Este es un trabajo que en la Fraternidad no podemos obviar si queremos ser fieles a nuestra vocación. Hay mucho hecho, pero hay mucho por mejorar. Y para el diagnóstico de las enfermedades del tomismo de ayer, hoy tenemos la inmejorable situación del médico que hace la autopsia del paciente que se le murió. El escándalo del Concilio puso de manifiesto las deficiencias doctrinales de quienes debían haber sido pilares de la Tradición. Pero no es empresa para uno solo. Estas *Cuatro introducciones* – benigno, dócil y atento Lector – quieren ser una invitación a sacerdotes y laicos para formar Escuela y continuar la renovación del tomismo verdadero, único Hércules – como dijimos en otra parte – capaz de liberar al magisterio romano (Prometeo) de las cadenas del subjetivismo en que está atrapado.

IV. Umbrales de la Filosofía

El umbral es la grada inferior de la puerta, donde se apoyan las jambas o pilares que sostienen el dintel o travesaño superior. La palabra deriva del latín *limen* (entrada, umbral), de donde viene *liminaris* (relativo al umbral), que por la pereza de los labios se fue diciendo *limnar*, *limbrar*, *lumbral* y finalmente *umbral*. No tiene, entonces, relación con *umbra* (sombra).

En las casas y ciudades fortificadas, el umbral de la puerta principal se hace amplio como los muros y es lugar principal, pues allí se identifica al amigo y se comercia con el extranjero. El peregrino que llega al umbral, tiene en él su primer descanso, pero para poder entrar, antes debe rendir examen de familiaridad o ciudadanía. Nuestras *Cuatro introducciones tomistas* quisieran ser credencial para el ingreso en el cálido hogar de la Sabiduría cristiana.

INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

CAPÍTULO 1: En el umbral de la Filosofía 32
CAPÍTULO 2: Primera reflexión lógica: La simple aprehensión 49
CAPÍTULO 3: Las propiedades de las cosas 55
CAPÍTULO 4: Segunda reflexión lógica: El juicio o composición 63
CAPÍTULO 5: Las causas y el razonamiento 69

Capítulo 1
En el umbral de la Filosofía

I. CONOCER LO QUE ES, 33. — II. LA QUIDDAD DE LAS COSAS, 34. — III. LO ESENCIAL Y LO ACCIDENTAL, 36. — IV. LA SUSTANCIA Y LOS ACCIDENTES, 39. — V. SEMEJANZAS Y DIFERENCIAS SUSTANCIALES: DISTINCIÓN NUMÉRICA, 40. — VI. SEMEJANZAS Y DIFERENCIAS SUSTANCIALES: DISTINCIÓN ESPECÍFICA, 41. — VII. SEMEJANZAS Y DIFERENCIAS SUSTANCIALES: DISTINCIONES GENÉRICAS, 42. — VIII. LA CUESTIÓN «*AN SIT*», 43. — IX. LA DIVISIÓN Y LA DEFINICIÓN, 44. — 1º La división, 44. — 2º La definición, 45. — X. ¿HAY QUIDDAD DE LOS ACCIDENTES?, 46. — XI. ¿TIENEN QUIDDAD LAS COSAS ARTIFICIALES?, 47.

I. Conocer lo que es

La vida y el conocimiento son dos maravillas que se dan de maneras muy diversas en las cosas. Y aunque a una mirada superficial pareciera que el paso de lo que no vive a lo viviente y el de la vida vegetal a la cognoscente fuera gradual y continuo, porque hay hongos que apenas se distinguen de una simple herrumbre y es difícil distinguir una esponja de una planta, sin embargo una consideración más profunda permite intuir el enorme salto que supone la presencia de cada una de estas realidades./

Dentro del orden de los que conocen, las diferencias son también muy grandes. Los animales más simples sólo tienen tacto sin memoria, por lo que son inmóviles, mientras que los más perfectos no sólo tienen vista y oído sino que hasta son capaces de aprender por cierto modo de experiencia. Pero ¿qué nos permite reconocer los diferentes modos de conocimiento?/ Sobre todo el objeto, que mientras el modo de conocer es más perfecto se vuelve más preciso. Se hace difícil precisar cuál es el objeto del tacto, si lo caliente y frío o lo rugoso y liso, y hasta parece que algunos animales tocan la electricidad y el magnetismo, pero queda más claro cuál es el objeto de la vista y del oído.

Mas en la cumbre de los que viven y conocen aparece el hombre, cuya manera de vivir y conocer es tan distinta que obliga a reconocer la presencia de una tercera y más maravillosa realidad: la del espíritu. La vida espiritual del hombre se pone de manifiesto en una actividad que se ha llamado con el mismo nombre que recibe la actividad superior de

la vida animal: el conocimiento. Y no es por simple falta de imaginación, que a cada persona sabemos darle nombre y apellido – y varios motes –, sino porque es algo semejante a la vista y al oído. Pero es a la vez muy distinto, por lo que, además de apellidarlo conocimiento, se la ha dado el nombre propio de inteligencia o intelecto.

¿Cómo podríamos medir el intelecto? Por el objeto, dijimos. El objeto de la vista es el color y el del oído es el sonido. ¿Cuál es el objeto del conocimiento espiritual propio y exclusivo del hombre? El lenguaje, por el que comunicamos todo lo que conocemos, nos permite responder rápidamente: por su inteligencia el hombre conoce «lo que es». Así como la vista sólo ve el color, pero distinguiendo un color de otro ve la extensión, la forma, el movimiento y tantas cosas, así también la inteligencia conoce todo como cosas «que son» según sus modos. Lo propio del hombre, entonces, es conocer «lo que es».

Sin embargo, no quedamos conformes, porque hay modo y modo de conocer, y entre los hombres hay algunos a los que llaman «sabios», o también «filósofos», que sin dejar de ser hombres parecen haber pasado por encima de lo que es común al resto de los mortales. Lo que quisiéramos investigar es este modo sublime de conocer. ¿Acaso alcanza otro objeto más allá de «lo que es»?

II. La quididad de las cosas

Filosofía significa «amor a la sabiduría». «Saber» es conocer de un modo especial, más excelente. Los animales conocen pero no *saben*; muchos hombres pueden tener conocimiento de «lo que es» una cosa u otra, pero sólo decimos que *saben* de ese tema los que tienen ese conocimiento excelente al que llamamos «sabiduría» y también «ciencia».

¿En qué se distingue la ciencia o sabiduría de cualquier otro modo de conocer? Vayamos de a poco. Lo primero que Aristóteles señala acerca de la sabiduría, es que todos los hombres, por naturaleza, la desean como al bien más excelente: "Todos los hombres desean por naturaleza saber" [1]. El bien más excelente es aquel que se busca no por otro sino por sí mismo, y que se sigue buscando cuando ya se tiene todo lo demás. Así ocurre con la sabiduría: "Los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración; al principio, admirados ante los fenómenos sorprendentes más comunes; luego, avanzando poco a poco y planteándose problemas mayores, como los cambios de la luna y los relativos al sol y las estrellas, y la generación del

[1] Aristóteles, *Metafísica*, L. 1, c. 1.

universo. Pero el que se plantea un problema o se admira, reconoce su ignorancia. De suerte que, si filosofaron para huir de la ignorancia, es claro que buscaban el saber en vista del conocimiento, y no por alguna utilidad. Y así lo atestigua lo ocurrido. Pues esta disciplina comenzó a buscarse cuando ya existían casi todas las cosas necesarias y las relativas al descanso y al ornato de la vida". La ciencia o sabiduría es un bien tan excelente, tan por encima de todo otro bien, que – sigue diciendo Aristóteles – parece que no es algo humano sino divino: "Es, pues, evidente que no la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que, así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta como la única ciencia libre, pues ésta sola es para sí misma. Por eso también su posesión podría con justicia ser considerada impropia del hombre. Pues la naturaleza humana es esclava en muchos aspectos; de suerte que, según Simónides, «sólo un dios puede tener este privilegio», aunque es indigno de un varón no buscar la ciencia a él proporcionada. Por consiguiente, si tuviera algún sentido lo que dicen los poetas, y la divinidad fuese por naturaleza envidiosa, aquí parece que se aplicaría principalmente, y serían desdichados todos los que en esto sobresalen. Pero ni es posible que la divinidad sea envidiosa (sino que, según el refrán, mienten mucho los poetas), ni debemos pensar que otra ciencia sea más digna de aprecio"[1].

En el texto citado, Aristóteles subraya que la disposición de espíritu de aquel que busca la sabiduría es la admiración que lleva al hombre a *preguntarse* sobre las cosas. El que quiere conocer por alguna utilidad, una vez que conoce lo que necesita ya no busca nada más. Pero el que quiere alcanzar la sabiduría no descansa hasta no haber respondido a todas las preguntas que pueda formular. Con la pregunta comienza la Filosofía; por eso la primera regla del arte de la lógica para aprender a bien pensar, consiste en saber preguntar: "Los que quieren investigar con éxito han de comenzar por plantear bien las dificultades, pues el éxito posterior consiste en la solución de las dudas anteriores, y no es posible soltar, si se desconoce la atadura. Pero la dificultad del pensamiento pone de manifiesto la atadura en relación con el objeto; pues, en la medida en que siente la dificultad, le ocurre algo así como a los que están atados; en ninguno de los dos casos, efectivamente, es posible seguir adelante. Por eso es preciso considerar bien, antes, todas las dificultades, por las razones expuestas y porque los que investigan sin haberse planteado antes las dificultades son semejantes a los que desconocen adónde se debe ir; y, además, ni siquiera conocen si alguna vez

[1] Aristóteles, *Metafísica*, L. 1, c. 2.

han encontrado o no lo buscado; pues el fin no es manifiesto para quien así procede, pero para el que se ha planteado antes las dificultades sí es manifiesto"[1].

¿Cuál es la pregunta que debe hacerse en primer lugar? Son muchas las preguntas que saltan al espíritu al conocer alguna cosa: ¿Qué es esto que se ve? ¿Cómo es, es decir, qué cualidades tiene, qué peso y número? ¿Qué relaciones guarda con las demás cosas? ¿Por qué es así? Pero antes de preguntar por qué es de tal modo, debe preguntarse por el modo como es. Y aunque podrían observarse muchas características de alguna cosa antes de saber exactamente qué es, parece evidente que lo primero que conviene responder es a la pregunta «*Quid est?*». Este es el primer interrogante con que comienza la Filosofía [2].

La primera respuesta, entonces, que busca el amante de la sabiduría acerca de la cosa que le aparece a los sentidos, es «aquello-que-la-cosa-es», «*quod-quid-est*». Como es lo que responde a la pregunta *Quid sit*, los escolásticos lo llamaron el «*quid*» o la «*quidditas*» de la cosa, que se usa traducir literalmente como «quididad».

III. Lo esencial y lo accidental

¿Qué responde propiamente a la pregunta *Quid sit?* Si se nos hace presente una persona, podríamos decir de ella muchas cosas: 1° Es Pedro. 2° Es algo, es una cosa, un ente. 3° Es alto, es inteligente. 4° Es un argentino, es un médico. 5° Es un hombre, es un ser vivo, es algo capaz de pensar y hablar.

La primera respuesta nos dice *Quién es*, pero no *Qué es*. Las segundas son tan generales como la pregunta, y ya sabíamos todo eso con sólo percibirlo. Las terceras dicen cómo es pero no qué es. Las cuartas tampoco responden propiamente, porque la experiencia nos enseña que todas esas cosas podrían haber sido de otro modo sin que aquello deje de ser lo que es. Lo que no ocurre con las respuestas dadas en quinto lugar.

Esto nos pide hacer una observación simple pero importante. Las cosas tienen muchos aspectos o partes, pero no es necesario considerarlos a todos para decir lo que las cosas son:

---

[1] Aristóteles, *Metafísica*, L. 3, c. 1.

[2] Podría pensarse que la primera pregunta no es *Quid sit* sino *An sit*, es decir, la pregunta acerca de la existencia de algo. Pero la existencia de lo que aparece a los sentidos es evidente, y no así su naturaleza: "Non enim fit quaestio de immediatis, quae etsi vera sunt, non tamen habent medium; quia huiusmodi, cum sint manifesta, sub quaestione non cadunt" (In Post. Analit. lib. 2, lect. 1, n. 412).

• Hay aspectos o partes que pueden no tenerse en cuenta al responder «*quid est*» tal cosa. En *primer lugar*, aquellas partes que a veces se dan y a veces no, sin que la cosa deje de ser lo que es: el árbol puede ser verde y puede no serlo sin dejar de ser árbol; la amistad puede darse entre los que tienen la misma profesión o no; el rostro humano puede ser blanco o negro. Pero *también* hay otras partes que, aunque siempre se hallen en la cosa, no es necesario tenerlas presente para decir lo que la cosa es: el árbol siempre tiene raíces, pero no es necesario tenerlo en cuenta para saber qué es un árbol; la amistad supone un trato frecuente, pero tampoco es necesario considerarlo al considerar qué es la amistad; un rostro exige un cierto orden de partes para poder ser humano (frente, ojos, nariz, boca y mentón), que no es necesario describir para decir «*quid est*».

• Hay otros aspectos o partes, en cambio, que no pueden dejar de considerarse si se quiere saber qué es la cosa: del árbol hay que saber que es un vegetal; no puede saberse qué es la amistad si no se sabe que es mutua; el rostro, para ser tal, debe ser una parte del cuerpo que reúne varios órganos de los sentidos.

Por los ejemplos dados, y si se piensa un poco, podemos darnos cuenta que es fácil explicar la distinción en general, pero que no es tan fácil establecerla en cada caso particular. Sin embargo, ya podemos decir que al responder «*quid est*» tal o cual cosa, deberemos mencionar al menos todas aquellas partes sin las cuales la cosa no sólo no puede existir, sino ni siquiera puede ser conocida con propiedad.

A estas dos clases de partes o aspectos de las cosas se los ha dado en llamar «esencial» y «accidental»:

• «*Essentialis*» viene de «*essentia*», que a su vez viene de «*esse*». El sufijo *–encia* o *–ancia* se utiliza para formar el sustantivo abstracto de un verbo [1], dirigiendo el espíritu a considerar aquello en lo que consiste la acción significada por el verbo. «Esencia», entonces, significa «aquello en que consiste ser» (*quod quid est esse*) [2]. El sufijo *–al* se utiliza para adjetivar un sustantivo, indicando pertenencia o relación a la cosa indicada por el sustantivo. «Esencial» significa relativo o perteneciente a la esencia. Como «esencia» (*quod quid est esse*) es un término equivalente a «quididad» (*quod quid est*), por eso se ha usado «esencial» para significar todo lo relativo a «aquello que la cosa es» o quididad de la cosa.

• «*Accidentalis*» viene de «*accidens*», que a su vez viene de «*accidere*», verbo compuesto de *ad cadere*. Este verbo significa ir a caer, ve-

[1] De abundar abundancia, de advertir advertencia, de concurrir concurrencia, etc.
[2] Como advertencia es aquello en lo que consiste advertir.

nir a dar, sobrevenir, acaecer. Se usa justamente para indicar todos aquellos aspectos o partes que no tienen por qué caer en consideración, que no hacen a lo que la cosa es, que pueden no darse o no tenerse en cuenta, es decir, que no son esenciales.

Por lo tanto, al preguntar *Quid est?* estamos preguntando: ¿Qué es *esencialmente* tal cosa? ¿Cuáles son todos aquellos aspectos sin los cuales no se puede conocer lo que la cosa es?

Ahora bien, ¿cómo distinguir lo esencial de lo accidental de las cosas? Son tantas y tan variadas las cosas sobre las que podemos preguntar *Quid sint*, son tan diferentes las maneras de acceder a su conocimiento, que la única respuesta simple que puede darse a esta pregunta es la siguiente: lo esencial y accidental de las cosas se distingue *usando la inteligencia. Intelligere* viene de *inter-legere. Legere* significa escoger, e-legir. De donde el primer significado de *intelligere* (escoger una cosa entre otras) es *discernir, distinguir.* ¿Distinguir entre qué y qué? Justamente entre lo *esencial* y lo *accidental*, es decir, distinguir lo esencial de entre todo aquello que se ofrece a los sentidos. Por eso dijimos que responder a *Quid est?* es la primera obra de inteligencia.

Los perros, que son los animales que mejor estiman las cosas, reconocen a su amo por cierto conjunto de aspectos sensibles, pero sin distinguir entre lo esencial y lo accidental: nunca se preguntan ¿Qué es? En cambio el hombre, ante lo primero que se le ofrece a los sentidos, ya se está preguntando ¿Qué es esto que siento? Y la respuesta ya es obra de inteligencia. La diferencia, entonces, entre el conocimiento de los animales y el del hombre, es que el animal distingue las cosas por una comparación de las apariencias sensibles, mientras que el hombre distingue lo esencial de lo accidental [1].

---

[1] Dice Martínez Riu (*Dicc. de Filosofía*, Herder): "La palabra quidditas se puede traducir por esencia. La noción de quiddidad entendida como esencia, se relacionaba con la problemática medieval de la distinción entre la esencia y la existencia. Tomás de Aquino emplea la noción como sinónimo de esencia entendida como forma que determina la materia". W. Brugger (*Dicc. de Fil.*) dice un poco mejor: "La esencia constituye primeramente el polo opuesto de la existencia. Así como la existencia responde a la cuestión de «si» un ente existe, la esencia responde a la de «qué» es un ente; por eso la esencia se llama también quiddidad (del latín *quidditas*). [...] En una segunda acepción, el término esencia denota el fondo esencial interno de las cosas por oposición a su forma exterior. Aquí esencia es el ser propio o verdadero de aquéllas, el cual produce, sustenta y hace inteligible su forma aparente". La noción de esencia viene primeramente, como vimos, de la distinción entre lo esencial y accidental, tarea propia de la inteligencia. No tiene por lo tanto ninguna oposición con la existencia. Luego Santo Tomás llegará a distinguir esencia y *esse*, donde tampoco hay contraposición con la existencia. De oponer esencia y existencia vienen muchos malentendidos: "La distinción entre quidditas (esencia) y existencia es estudiada por Heidegger en el contexto de su concepción del olvido del ser, y sobre ella dice

Sin haber estudiado filosofía, ya *entendemos* lo que son muchas cosas, es decir, distinguimos lo que les pertenece esencialmente. ¿Podríamos decir, por ejemplo, qué entendemos por hombre, perro, pájaro? ¡Cuidado!, porque entendemos muchas cosas, pero no siempre las entendemos bien, porque muchas veces nos parece esencial lo que no lo es, o al revés, consideramos accidental lo que es esencial. Muchas veces conocemos las cosas como brutos animales, por aspectos exteriores, sin propiamente *entenderlas*. Basta hacer algunos ejercicios sobre cosas muy comunes para alcanzar la humildad. ¿Qué es un seminarista? ¿Qué es ser bueno? ¿Qué es el tiempo? ¿Qué es un árbol; y un arbusto?

IV. La sustancia y los accidentes

El primer discernimiento inteligente que hacemos en el universo de aspectos o partes que tienen las cosas que se nos ofrecen por los cinco sentidos, es el de la «sustancia» respecto a los demás aspectos o «accidentes».

El perro asocia las diversas sensaciones: lo que ve con lo que oye, huele, toca y saborea. Y guiado por sus instintos puede estimar como único objeto a este conjunto de sensaciones. El hombre, en cambio, se pregunta ¿Qué es lo que veo-oigo-siento? Y entiende fácilmente que los colores, olores y demás sensaciones son aspectos de algo coloreado, oloroso, etc., que «está debajo» (*sub-stat*). Puede considerar el color sin el olor y viceversa; pero no puede considerar el color sin aquello de lo que es color, ni el olor sin aquello que *sub-stat*. Es decir, color, olor y demás sensaciones pueden dejarse de lado en la consideración de la cosa, pero no aquello que *sub-stat* a ambos. Por lo tanto, hemos discernido un primer aspecto esencial de las cosas que se nos ofrecen a los sentidos: lo que *sub-stat*; mientras que los colores, olores y demás sensaciones son aspectos accidentales. A este primer aspecto «quiditativo» o primera «quididad» que alcanza la inteligencia del hombre se lo ha llamado, entonces, «sustancia», en cuanto es como el sustrato de las demás cosas accidentales, a las que se llamó «accidentes».

Este es el primer discernimiento inteligente, la primera respuesta que aporta algo. Como señalamos antes, si a la pregunta ¿Qué es lo que

---

que «¿No es esto – lo que acontece en la diferencia entre esencia y existencia – un signo del olvido del ser? Podemos sospechar que este destino no se basa en que meramente haya sido omitida por el pensamiento humano, o tampoco en que fuera reducida la capacidad del pensamiento occidental primitivo. La diferenciación de essentia (quiddidad) y existentia («realidad») oculta en su originación esencial, domina el destino de toda la historia de occidente y de la historia determinada por lo europeo»" (Martínez Riu).

siento? contestamos diciendo: «Lo que siento es una cosa, algo que es, un ente»; nuestra respuesta es tan vaga como la pregunta. Pero si contestamos: «Lo que siento es esencialmente una sustancia»; entonces sí hemos progresado, pues decimos que los colores, olores, etc. son aspectos accidentales de aquello coloreado, oloroso, etc., que es lo que propiamente es.

¿Cómo pudimos darnos cuenta de esto? No hacía falta ser un genio. Quizás podríamos dudar que el celeste del cielo sea el color de una sustancia, aunque bien podemos pensar que si vemos color, es porque hay algo coloreado. Pero por poco que hayamos jugado con un gatito, comprendemos fácilmente que lo que vemos y tocamos, que lo que vemos en movimiento y a la vez sentimos moverse, que lo que cada vez que vemos abrir la boca también le oímos emitir tal sonido característico, en fin, fácilmente entendemos, por poca experiencia que hayamos acumulado sobre tal objeto, que hay allí «debajo» algo que no es color ni ronroneo, sino una sustancia que tiene todos esos aspectos. No entendemos mucho, pero ya algo sabemos.

V. Semejanzas y diferencias sustanciales: distinción numérica

Si reflexionamos sobre la manera como acabamos de discernir entre sustancia y accidentes, podemos notar que hicimos una cierta comparación de aspectos, estableciendo semejanzas y diferencias: comparamos lo que percibíamos por la vista con lo percibido por el olfato y demás sentidos. De lo semejante tomamos lo esencial y de lo diferente lo accidental. Siempre la inteligencia alcanza lo esencial por medio de semejanzas y diferencias.

Nótese. Dos cosas son semejantes si son *en parte* iguales; y dos cosas son diferentes si son *en parte* distintas. Por lo tanto, no podemos establecer una *semejanza* sin establecer a la vez una *diferencia*, ni viceversa, como tampoco podríamos señalar un padre sin reconocer un hijo. Porque al mostrar que es igual *en parte*, estamos mostrando que es distinto por la *otra parte*, y a la inversa.

Si atendemos, entonces, a las semejanzas y diferencias de las cosas, podemos ahora entender que hay *diferentes sustancias*. Si vemos un círculo dorado en el cielo, no podemos saber si es una diferencia accidental de una misma sustancia (esfera celeste), o se trata de sustancias diferentes (sol y cielo). Pero cuando vemos que el perro corre al gato, fácilmente comprendemos que ambos son semejantes en cuanto que son sustan-

cias, pero diferentes en cuanto que uno es una sustancia y el otro otra. Esta, entonces, no es una diferencia accidental sino esencial, es decir, quiditativa. Se la llama «distinción numérica» porque sólo distingue las sustancias por el número: aquí hay una y allí una segunda.

¿Cómo se llega a esta distinción? Tampoco es difícil. Es evidente que lo que *sub-stat* a los ladridos es lo mismo que *sub-stat* a la figura del perro; y lo mismo para los maullidos y figura del gato. No podemos no considerar que el sujeto de esas sensaciones es único y el mismo para todas. En cambio, si bien los ladridos del perro se dirigen al gato, es evidente que podemos considerarlos sin tener en cuenta para nada al gato. El gato no le es esencial al perro, ni el perro al gato. Ambas sustancias son sujeto distinto de distintas sensaciones. No siempre es patente si hay distinción: podemos dudar si la manzana es una sustancia distinta del manzano, o si el oro es otra sustancia que la plata del cáliz. Pero no es razonable poner en duda que el perro sea otra sustancia que el gato.

VI. Semejanzas y diferencias sustanciales: distinción específica

Si seguimos prestando atención a las semejanzas y diferencias, podemos distinguir clases o especies de sustancias de las que podemos suponer que entre ellas son esencialmente semejantes y sólo accidentalmente diferentes, mientras que se distinguen esencialmente de las demás cosas.

¿Cómo lo hacemos? En muchos casos es evidente. Vemos que ciertas clases de sustancias son *semejantes* en la conjunción de aspectos sensibles por los que se dan a conocer: aspecto exterior, manera de obrar, manera de evolucionar en el tiempo. Vemos también que las diferencias por las que se distinguen unas y otras son secundarias; muchas veces consisten en aquellos aspectos que comprobamos que se dan y no se dan en la misma cosa; muchas veces unas engendran a las otras de la misma clase. Aun cuando no hayamos podido conocer distintamente la quididad o esencia de esta clase de cosas, sin embargo podemos afirmar lo siguiente: No puede ser que aquellas cosas que se manifiestan regularmente semejantes en los aspectos que parecen más esenciales y diferentes en aspectos que parecen accidentales, no tengan una quididad específicamente idéntica.

Conclusión. El análisis de las semejanzas y diferencias de las sustancias, nos permite entonces establecer dos distinciones inteligentes, a

las que podemos llamar distinción «numérica» y distinción «específica» de las sustancias. Ambas son distinciones esenciales o quiditativas, pero de naturaleza muy diferente. Dos sustancias de la misma especie son quiditativamente lo mismo en un sentido, y distintas en otro. Son lo mismo por cuanto difieren en cosas accidentales y no esenciales; y son distintas porque una es una sustancia y la otra, otra.

VII. Semejanzas y diferencias sustanciales: distinciones genéricas

Es fácil observar que muchas sustancias específicamente diferentes son semejantes no sólo por ser sustancias, sino también en ciertos aspectos o partes esenciales generales (aunque no tan generales como el ser sustancias); y tienen, entonces, cierta diferencia general con el resto.

El ejemplo más patente es el de lo que llamamos «vida». Muchas sustancias de diferentes especies se caracterizan por moverse a sí mismas, mientras que otras sólo se mueven si son movidas por otro. Y por poco que se las observe, es fácil entender que esa característica es algo esencial a la cosa. La diferencia entre un perro que corre, ladra, come, y uno que dejó de tener todo movimiento propio toca a lo más profundo de su ser. De allí que podamos distinguir quiditativa o esencialmente a las especies de sustancias en vivientes y no vivientes.

Dentro de las sustancias vivientes, se pueden observar semejanzas y diferencias generales entre lo que podríamos llamar modos diferentes de vida: la vida animal, en la que el movimiento propio se manifiesta mucho más patentemente; y los vegetales, en los que también hay vida, pero no tan manifiesta. Si la vida, dijimos, se caracteriza por cierto dominio y señorío de los propios actos, la vida del animal se caracteriza por un dominio mucho mayor de sus acciones, porque puede estimar por el conocimiento aquello que le conviene y trasladarse a sí mismo para alcanzarlo.

Podemos darnos cuenta cómo progresa nuestro conocimiento de lo que son las cosas al compararlas y hallar sus semejanzas y diferencias. Por ejemplo, cuando nos preguntan *Quid est?* señalando un perro con el dedo, podemos responder: Es sustancia (quididad más general); es *una* sustancia (distinta de toda otra); es viviente (quididad genérica de algunas especies de sustancias); es sensible (ídem pero menos genérica); es perro (tal especie de sustancia). Pero si dijéramos: es Amice, ya no estamos diciendo *Quid est*, sino *Quis est*, refiriéndonos a muchos aspectos que podrían haber sido de otra manera sin que deje de ser lo que esencialmente es (empezando por el nombre).

Conclusión. Sustancias de una misma *especie* son aquellas entre las cuales no hay diferencia esencial, salvo la sola distinción numérica. Sustancias específicamente diferentes pertenecen a un mismo *género* cuando son semejantes en partes esenciales. El género más amplio al que todas pertenecen es, justamente, el de sustancia.

VIII. La cuestión «*An sit*»

De los aspectos esenciales más generales – sustancia, vida –, por su misma simplicidad, conocemos con evidencia «*quid sint*». Pero la mayoría de las veces no nos pasa lo mismo con las quididades más específicas. Dijimos que aquello que llamamos «perro» parece tener una misma quididad específica, pero no sabemos todavía claramente «*quid est*», si las diferencias entre los caniches y los bull-dogs son esenciales, o si las diferencias entre perro y lobo es en realidad accidental [1]. En estos casos, entonces, aun antes de responder «*Quid est?*», podemos plantear la siguiente cuestión: Si «perro» tiene o no una quididad específica común. A este tipo de cuestión los escolásticos la llaman «*An sit*».

Entonces, de las quididades más generales no tiene sentido preguntarse «*An sint*», porque conocemos directamente «*Quid sint*», pero de las más particulares conviene preguntarse antes «*An sint*», esto es, si la clase de sustancias que se conocen bajo tal o cual denominación tienen o no una quididad común, y si esta quididad es específica o genérica. Por ejemplo, antes de comenzar a investigar qué es una araña, conviene saber si «araña» corresponde a una quididad específica, de manera que todas las arañas son esencialmente idénticas, esencialmente distintas de todo otro bicho y sólo accidentalmente distintas entre los diferentes tipos de arañas, o tiene una quididad genérica, de manera que haya diferencias esenciales entre una clase de araña y otra. Una vez resuelta la cuestión «*An sit*» acerca del género o especie, entonces puede intentarse conocer «*Quid sit*» [2].

---

[1] Sabemos que es sustancia, viviente, sensible, pero vemos también que guarda ciertas semejanzas con otros grupos de animales: mamíferos, carnívoros, etc., que revelan aspectos esenciales comunes que resulta difícil o imposible discernir. El lobo, la hiena, el chacal, ciertas especies de perros salvajes, los perros domésticos parecen pertenecer a un género común, pero es muy difícil decir cual es la semejanza quiditativa de todos ellos.

[2] Se suele decir que *An sit* pregunta por la existencia y *Quid sit* por la esencia de alguna cosa. Es cierto, pero hay que aclarar que la cuestión *An sit* tiene importancia «científica» cuando pregunta por la existencia de la esencia común. Cuando se plantea el problema *An homo sit*, no se trata de saber si existe «un hombre» al menos, lo que bastaría ver a uno para resolverlo, sino que se pregunta si aquellas cosas que llamamos «hombre» poseen una esencia específicamente idéntica, lo que no se ve con los ojos solamente.

IX. La división y la definición

Ya podemos señalar cómo avanzar en el conocimiento de lo que las cosas son. Como entendemos lo esencial abstrayendo de las múltiples apariencias sensibles, conocemos con claridad primero los aspectos esenciales más generales y simples, y poco a poco aclaramos otros más particulares y complejos. El proceso por el cual la inteligencia aclara su conocimiento de las esencias es la «división», y el término de este proceso es la «definición».

1º *La división*

Dividimos propiamente una quididad genérica cuando, entre aquellas cosas que participan de ese aspecto genérico esencial, hallamos que unas lo poseen de un modo y otras de otro modo esencialmente diferente. Por ejemplo, entre todas las cosas que son sujeto poseedor de accidentes, esto es, entre todas las sustancias, vemos que algunas lo son de un modo mucho más propio, pues poseen sus accidentes como dueñas y señoras, mientras que las otras los poseen de manera más pasiva. A las primeras las llamamos vivientes y al resto no vivientes. De esta manera hemos dividido la sustancia en dos modos esenciales: vivientes y no vivientes. Luego, entre todas aquellas cosas que son «vivientes», hallamos que unas tienen un señorío mayor sobre sus actos, pues pueden obrar en un sentido u otro, según lo que conocen y estiman por sus sentidos. De esta manera hemos dividido a los «vivientes» en «animales», que tienen vida sensible, y «vegetales», el resto que no la tiene de ese modo.

No cualquier distinción esencial puede llamarse propiamente «división». La «división» propiamente dicha se da cuando el género se divide en aquello mismo que lo constituye como tal. Si quisiéramos dividir el género de las sustancias caracterizadas por tener pies, hay que dividirlas en razón de los pies y no de otra cosa. Al dividir las sustancias en vivientes y no vivientes, lo hicimos justamente según los modos de *substare*. Podríamos haberlas dividido, por ejemplo, entre aquellas que son metales y las que no lo son. La diferencia entre ambas clases de sustancia es esencial y, si se precisa bien qué es ser metal, podríamos separar perfectamente las sustancias que son metal de aquellas que no lo son. Pero no tenemos aquí una buena división:

- Hay ciertas semejanzas y diferencias esenciales entre las sustancias más genéricas que el ser metal, de las que participan también los metales, por ejemplo ser mineral. En una buena división esto no ocurre.

• Sobre todo, no se entiende que ser o no ser metal sean dos modos de ser sustancia. Ser sustancia es ser sujeto de accidentes, y no se ve que el metal sea un modo especial de *sub-stare* respecto a los accidentes. En cambio sí ocurre eso con ser viviente, pues el viviente es dueño de sus accidentes.

De lo dicho ya podemos entender dos propiedades de la división:

• No podemos dividir un género del que conocemos su existencia (*an sit*) pero no conocemos perfectamente su esencia (*quid sit*)[1].

• No podemos dividir una especie, porque dentro de ella sólo hay diferencias accidentales.

La importancia de la división reside en que permite progresar en el conocimiento claro y perfecto de las quididades, comenzando por las más genéricas y evidentes, para llegar, si fuera posible, a las más particulares y específicas. La división entonces tiene sus reglas, y es tarea de la Lógica determinarlas.

2º *La definición*

«*Definire*» es verbo compuesto por la preposición «*de*», que tiene significado de procedencia, y «*finire*»: poner fin, limitar, terminar. Al agregar la preposición «de»: *de-finir, de-limitar, de-terminar*, estos verbos ya no indican la acción de poner los límites o términos a algo que no los tiene, sino de discernir los que ya tiene por naturaleza. «Definir» una cosa es discernir los límites de aquello que la cosa es, es decir, hallar determinadamente todos los aspectos quiditativos o esenciales de la cosa de manera tal que conozcamos perfectamente *quod quid est res.*

La «definición» de una cosa es entonces la explicación de su quididad: "*Definitio est oratio significans «quod quid est»*"[2]. Es una *oratio*, es decir, está compuesta por más de una palabra, pues la definición consiste en discernir los distintos aspectos quiditativos incluidos en la quididad de algo. Definir «perro» consiste en señalar todas las semejanzas genéricas que permiten entender perfectamente «*quod quid est*» este bicho[3] sustancia, viviente sensible mamífera carnívora canina (no se conoce su definición). Una quididad tan genérica que no incluya otra

[1] Porque la división, dijimos, debe hacerse *mirando los modos como puede darse la esencia genérica*, lo que no puede hacerse si no entendemos perfectamente *quod quid est.*

[2] In II Post. Analyt. lect. 2, n. 419. «*Ex-plicare*» significa *des-plegar*: la definición *despliega*, a la manera de un abanico, todos los aspectos quiditativos genéricos implícitos (*in-plicati*: plegados dentro) en el término que significa la especie. Al *desplegar* «hombre» nos queda «sustancia-viviente-sensible-racional».

[3] «Bicho» es derivación vulgar portuguesa de la palabra latina «bestia».

semejanza más general que ella con las demás cosas, como pasa con «sustancia», no tiene ni necesita definición. Puede explicarse el significado del término «sustancia», que significa «lo que sostiene los accidentes», pero toda esta *oratio* sigue significando un único y simple aspecto quiditativo presente al espíritu.

La «definición» de la quididad específica de las cosas se alcanza por la «división», partiendo de la semejanza genérica más amplia y simple, cuya quididad es clara al intelecto, y procediendo ordenadamente con buenas divisiones hasta delimitar perfectamente *quod quid est* tal especie de sustancia. Por ejemplo, la definición de «hombre» es «sustancia viviente sensible racional». La importancia de la definición es máxima para la ciencia, porque nos permite conocer claramente *Quid sit* (y no solamente *An sit*) la especie de cosa considerada. Es entonces tarea importantísima de la Lógica enseñar las reglas para llegar a una buena definición.

X. ¿Hay quididad de los accidentes?

Parece que sí, porque si se nos pregunta *Quid est album?* respondemos que es un color; y si se nos pregunta *Quid est longitudo?* respondemos que una cantidad continua; y si se nos pregunta *Quid est currere?* respondemos que una acción. Todas estas respuestas dicen algo que le pertenece necesariamente al accidente sobre el que se pregunta, y por lo tanto son verdaderas quididades de los accidentes.

Pero si consideramos las cosas de manera más estricta, parece que no. Porque lo que propiamente observamos no es ni una blancura, ni una longitud, ni una carrera, sino algo blanco, algo largo y algo que corre. Y si nos preguntamos ¿Qué es esto blanco? no podemos responder que es un color, ni tampoco: Es algo coloreado, porque no es un aspecto esencial de la cosa. Tendremos que decir: Es un oso polar, pero estamos dando la quididad de la sustancia que posee lo blanco, y no la quididad del accidente. Y lo mismo podemos decir de aquello que es largo y de lo que corre.

Sin embargo, hay lugar para insistir. ¿Por qué no podemos preguntarnos acerca de la blancura de lo blanco? Como dijimos más arriba, el abstracto se refiere a aquello en lo que consiste ser lo que es el concreto. La blancura es aquello que es ser blanco. Y eso es alguna cosa para el oso polar, que es blanco y no negro. Y nuestra curiosidad intelectual nos lleva a preguntarnos en qué consiste ser blanco, es decir: *Quid est album seu albedo?* Ahora bien, ya vimos que aquello que es ser tal cosa es la esencia o quididad de esa cosa. Por lo tanto, si bien concedemos

que al preguntarnos por los accidentes en concreto, no podemos hallar su quididad, sí podemos hacerlo al interrogarnos por ellos en abstracto: Qué es la blancura o aquello que es ser blanco, qué es la longitud o *quod-quid-est-esse* largo, qué es la carrera, es decir, cuál es la esencia o quididad de correr.

Pero aun considerando los accidentes en abstracto se nos presentan problemas al pretender responder por la quididad. Porque si hay algo esencial a la blancura y a cualquier color, es ser color de algo, de alguna sustancia. Por lo tanto, si queremos responder por lo esencial de la blancura tendríamos que decir que es un color *en una sustancia*. Pero aquí ya no estamos diciendo simplemente lo-que-es la blancura, sino también en-lo-que-es. Porque ¿quién va a decir que lo que es ser sustancia pertenece a lo que es la blancura? Por lo tanto, como al preguntarnos acerca de lo-que-es la blancura tenemos que contestar no sólo *quod-quid-est* sino también *id-in-quo-est*, no podemos decir *simpliciter* que los accidentes tienen esencia o quididad.

Conclusión. De los accidentes sólo podemos hallar la quididad si los consideramos en abstracto. Y no *simpliciter*, porque no sólo les pertenece esencialmente ser algo, sino también ser en una sustancia.

XI. ¿Tienen quididad las cosas artificiales?

Las cosas artificiales son aquellas fabricadas por el hombre, como una mesa o una bicicleta. *Arte-factum* es lo hecho con arte (*ars, artis* viene de ἄρω: adaptar, disponer), es decir, según las reglas del bien hacer.

Parece que podemos hablar de una quididad de los artefactos, porque hay ciertas disposiciones esenciales en una mesa o en una bicicleta sin las cuales no serían ni mesa ni bicicleta. Que la mesa sea de madera y metal le es accidental, pero si no ofrece ninguna superficie plana al trabajo de las manos, no es mesa; y la bicicleta podría tener cadena de transmisión o pedales en la rueda, pero si tiene una o tres ruedas será monociclo o triciclo pero no bi-cicleta.

Pero si consideramos lo que propiamente es la mesa, comprobamos que a la madera de la que está hecha le es accidental la disposición que se le ha dado, pues al mismo trozo usado por el carpintero se le podría haber dado forma de silla. Lo que propiamente es aquello que uno observa es madera y no mesa.

Las disposiciones que habíamos considerado constituyentes de la quididad no son esenciales en el artefacto, sino más bien en la idea e in-

tención del artífice o del usuario. Si las maderas no están dispuestas (accidentalmente) ofreciendo una superficie plana no corresponde con la idea e intención de mesa que tiene el artífice, o no puede ser utilizada como mesa. Esta disposición es condición esencial de la idea e intención y no de la cosa.

Conclusión. La quididad de las cosas artificiales no se halla en las cosas mismas, sino en la mente del artífice.

Capítulo 2
Primera reflexión lógica: La simple aprehensión

I. Las cosas, el lenguaje y el pensamiento, 49. — II. Imágenes y conceptos, 50. — III. La abstracción, 51. — IV. La universalidad de los conceptos, 52. — V. La simple aprehensión, 52.

Lógica viene del griego λόγος y significa «razón», es decir, aquello justamente que distingue al hombre de los demás animales en cuanto al modo de conocer. Por eso se ha llamado «lógica» al arte de pensar de tal manera que se alcance no cualquier conocimiento, sino verdadera *ciencia* de las cosas. Porque todos los hombres, por naturaleza, aprenden a pensar cuando alcanzan la edad del uso de razón; pero no todos aprenden a pensar *bien*. Para pensar bien se hace necesario reflexionar sobre lo que es el mismo pensamiento, y ha llegado el momento de que comencemos a hacerlo.

I. Las cosas, el lenguaje y el pensamiento

"Las palabras emitidas por la voz son los símbolos de las pasiones del alma, y las palabras escritas los símbolos de las palabras emitidas por la voz. Y así como la escritura no es idéntica en todos los hombres, tampoco las lenguas son semejantes. Pero las pasiones del alma, de las que son las palabras signos inmediatos, son idénticas para todos los hombres, lo mismo que las cosas, de que son imagen estas pasiones, son también las mismas para todos"[1].

Tres cosas nos propone Aristóteles, por las cuales se conoce una cuarta. Nos habla de *palabras escritas*, *palabras orales* y *pasiones del alma*; y por medio de esto conocemos las *cosas*. Estas hojas están llenas de palabras escritas que son signos de las palabras orales pronunciadas en clase. Nos hemos referido así a muchas cosas: perros, gatos y osos polares. Pero lo más importante que aquí dice Aristóteles, es que las palabras escritas y orales no se refieren directamente a las cosas, sino que

[1] Aristóteles, *Perihermeneias* lib. 1, cap. 1, 16 a 3.

lo hacen por medio de ciertas pasiones del alma. Sobre estas pasiones del alma en las que consiste el pensamiento debemos reflexionar. *Reflexio* significa volver hacia atrás: hemos estado pensando en las cosas, ahora volvamos hacia atrás y pensemos en lo que estamos pensando.

— Aristóteles dice que las palabras son *símbolos* o *signos* de las pasiones del alma en las que consiste el pensamiento; y que estos signos no son idénticos para todos los hombres. Esto es evidente, porque las letras y las voces son signos convencionales, y otros hombres usan otros lenguajes: inglés, francés. De las pasiones del alma, en cambio, dice que son *imágenes* de las cosas, y que son idénticas para todos los hombres [1]. Esto ya no es tan evidente, pero no es muy difícil verlo:

• Signo de ello es que siempre es posible aprender la lengua de los otros y que muchos que hablan diferentes idiomas se pongan de acuerdo para pensar lo mismo sobre alguna cosa, mostrando que las imágenes concebidas de esa cosa son idénticas.

• Además, la imagen se forma por la impresión que dejan las cosas sobre los sentidos (por eso Aristóteles las llama «pasiones»); ahora bien, los sentidos son los mismos para todos los hombres; por lo tanto, las imágenes también.

II. Imágenes y conceptos

Reflexionando, entonces, sobre las pasiones o huellas que la cosa deja en el alma al ser conocida, que son – dice Aristóteles – como imagen de la cosa, podemos distinguir una doble imagen:

• La imagen formada a partir de las impresiones recibidas por los sentidos, llamada imagen sensible, o imagen a secas, o *phantasmata* (fantasma) por los escolásticos [2].

• La imagen concebida por la inteligencia, llamada también idea o concepto.

La imagen sensible se va formando en nosotros por la conjunción de experiencias que tenemos de la cosa. En ella se reúnen de manera orgánica todos los aspectos alcanzados por nuestros cinco sentidos, acumulados por nuestra memoria y comparados entre sí. Si re-

[1] «*Imago*» se forma por síncopa de *imitago*, que viene de *imitor*: imitar. Con la raíz *im* (con aspiración silvante: *sim*) se forma *similis*.

[2] Φανός significa claro (de allí: diáfano), y de allí: 1. luminoso, brillante; 2. que está a la vista de todos, célebre; 3. manifiesto, evidente. De allí se forma φαντασία: acción de mostrarse, aparición. De allí φάντασμα -ατος: 1. aparición, visión, sueño; 2. imagen ofrecida al espíritu por un objeto.

flexionamos en nuestro interior buscando cómo es la imagen sensible que tenemos de una manzana, vemos que combina una cierta variedad de formas y tamaños propios de manzanas, una gama de colores entre el rojo y el verde, entre brillante y opaco, un tipo de olor característico, una variedad de sabores de múltiples aspectos característicos (acidez, dulzura, intensidad), muchos datos ofrecidos por el tacto, ya sea al tocarla con las manos (textura de piel, peso, consistencia propias) o al comerla (si es arenosa o no, dureza de la piel, etc.). La imagen de la manzana que comimos ayer se nos presenta al espíritu como dentro de los límites de la imagen de manzana, pero con características definidas, con circunstancias de tiempo y lugar.

El concepto o idea, en cambio, que queda en nuestro espíritu por obra de la inteligencia como imagen intelectual de la cosa es, de todo aquello que nos ofrecen los sentidos, sólo *lo esencial*. La obra de la inteligencia consiste, como dijimos, en descubrir lo esencial, la quididad, de entre todo aquello que sentimos de la cosa. De toda la rica experiencia alcanzada de la manzana (rica en más de un sentido), entiende que es esencialmente una sustancia, parte de otra sustancia mayor: el árbol; entiende que es viviente con vida vegetal, entiende pertenece al género de las frutas, y entiende por fin que todas las gamas de sensaciones asociadas al *phantasmata* de la manzana son variaciones accidentales de lo que esencialmente es una misma especie de cosa: la manzana.

Conclusión. La imagen y el concepto son, entonces, en un aspecto lo mismo y en otro muy distintos:

- Son lo mismo, porque ambos componen como una única imagen de lo mismo: la inteligencia concibe la idea entendiendo lo esencial de la cosa «en» la imagen sensible alcanzada de esa misma cosa.
- Son muy distintos, porque el concepto es simple huella de lo esencial de la cosa, mientras que la imagen es huella muy compleja de todos sus aspectos sensibles[1].

III. La abstracción

Los escolásticos llamaron «abstracción» al procedimiento por el cual el intelecto concibe la idea a partir del *phantasmata*. *Abstractio* viene de *abs-trahere*. La preposición *a, ab, abs* hace referencia a un punto de partida o de origen, ya sea local: de desde; temporal: después de; o causal: por, a causa de. Abs-*trahere* significa entonces «traer desde», separar, arrancar, aislar una cosa desde donde estaba originalmen-

[1] Como decía el Principito, "lo esencial es invisible a los ojos".

te. Pues bien, eso es lo que hace exactamente el intelecto para concebir la quididad: separa o aísla lo esencial de todo aquello que le ofrece la imagen sensible acerca de la cosa.

IV. La universalidad de los conceptos

La propiedad principal que descubrimos en nuestros conceptos de las cosas al reflexionar sobre ellos es la «universalidad». Este es el sustantivo abstracto de «universal», que a su vez es adjetivación del sustantivo «universo». Es una palabra compuesta, «*unum-versus*», con la que se traduce los términos griegos compuestos por κατά (hacia, en orden a) y ὅλον (totalidad). «Universal» traduce especialmente el término κατολικόν (general, universal) utilizado por Aristóteles justamente para indicar la propiedad de las palabras que significan lo que es común o general. "*Universale est* – dice Aristóteles – *quod pluribus inesse natum est*" [1].

Al reflexionar, por ejemplo, en el concepto de hombre alcanzado por abstracción de la compleja imagen que los sentidos nos habían permitido formarnos acerca de los hombres, hallamos que es uno y simple, y que se dice de cada uno de los hombres significando lo mismo en cada uno de ellos: Pedro es hombre, Juan es hombre, Santiago es hombre. Podría sorprender que digamos algo uno y lo mismo de cosas que existen independientemente una de otra. Pero por poco que pensemos ya no nos sorprende, porque la sorpresa la tuvimos antes, cuando descubrimos que hay cosas que son esencialmente lo mismo, o que al menos tienen ciertos aspectos esenciales comunes. Como Pedro, Juan y Santiago, fuera de la distinción numérica de sustancias, sólo se distinguen por aspectos accidentales, cuando la inteligencia entiende «*quod quid sunt*», es decir, la quididad de cada uno de ellos, le queda una única huella de lo que son los tres y todos los demás hombres que conozca.

V. La simple aprehensión

La primera operación del intelecto es, entonces, aquella por la que entiende *Quid sit res*, es decir, la quididad o esencia de la cosa. La alcanza a partir de la imagen o *phantasmata* en el que se acumula la experiencia sensible de cada clase de cosa. El proceso de obtención es la *abstractio*, por el cual se deja de lado lo accidental y se entiende lo esencial. La huella o imagen espiritual que queda en el intelecto se lla-

[1] Metafísica, Libro VII cap. 13, 1038 b 11.

ma *conceptus*, porque así como una madre *concibe* al hijo con la alegría de haber dado a luz una imagen de su amado esposo, así también la inteligencia concibe la quididad con la alegría de haber iluminado lo esencial como imagen del amado ser de lo real [1].

A esta primera operación del intelecto se la llama «simple aprehensión» o *intelligentia indivisibilium* [2]:

• *Intelligentia* o «aprehensión» porque escoge (*legit*) o capta lo esencial de entre (*inter*) lo accidental.

• *Indivisibilium* o «simple» porque la idea o concepto de lo esencial es algo uno y simple, mientras que la imagen sensible de la que se obtiene es algo muy complejo.

Para ser más precisos en nuestra reflexión, señalemos que la simple aprehensión se distingue del concepto quiditativo como la acción u operación se distingue de la obra hecha. El concepto quiditativo es una obra inmaterial que permanece en el intelecto como huella o imagen intelectual de la cosa, alcanzada y como construida por la abstracción de la simple aprehensión.

Es admirable la miseria y la grandeza de la simple aprehensión. Es admirable su miseria, porque deja de lado infinidad de aspectos de la realidad; pero es más admirable su grandeza porque alcanza lo esencial.

---

[1] Compendio de Teología, Parte I, cap. 38: "Id autem quod in intellectu continetur, ut interius verbum, ex communi usu loquendi conceptio intellectus dicitur. Nam corporaliter aliquid concipi dicitur quod in utero animalis viventis vivifica virtute formatur, mare agente, et femina patiente, in qua fit conceptio, ita quod ipsum conceptum pertinet ad naturam utriusque quasi secundum speciem conforme. Quod autem intellectus comprehendit, in intellectu formatur, intelligibili quasi agente, et intellectu quasi patiente. Et ipsum quod intellectu comprehenditur, intra intellectum existens, conforme est et intelligibili moventi, cuius quaedam similitudo est, et intellectui quasi patienti, secundum quod esse intelligibile habet. Unde id quod intellectu comprehenditur, non immerito conceptio intellectus vocatur".

[2] In Perihermeneias lib. 1, n. 1: "Sicut dicit Philosophus in III *De anima*, duplex est operatio intellectus: una quidem, quae dicitur *indivisibilium intelligentia*, per quam scilicet intellectus apprehendit essentiam uniuscuiusque rei in seipsa".

De Veritate, q. 15, a. 1 arg. 5: "Actus autem intellectus est *simplex*: est enim *intelligentia indivisibilium*, ut dicitur in III *De anima*".

Capítulo 3
Las propiedades de las cosas

I. PROPIEDADES Y ACCIDENTES, 55. — II. INTERROGANTES QUE PLANTEAN LAS PROPIEDADES, 56. — III. ACERCA DEL «*QUID*»: EL PROBLEMA DE LAS CATEGORÍAS, 57. — IV. ACERCA DEL «*QUIA*»: EL PROBLEMA DE LA VERDAD CIENTÍFICA, 60.

I. Propiedades y accidentes

Una vez hallado *Quid sit* tal o cual cosa, la inagotable curiosidad del amante de la sabiduría le lleva a preguntarse *Quomodo sit*. Como dijimos al comienzo, el filósofo no busca conocer como podría conocer cualquier animal, sino que busca *saber*, tener *ciencia* de las cosas. Al conocer a Pedro, Juan y Santiago se preguntó ¿Qué son? y respondió con sabiduría al determinar lo que son *propia* o *esencialmente*: hombres. Al preguntarse ahora ¿Cómo son? no le interesa tanto lo que se ve y se toca: que Pedro está sentado, Juan es morocho y Santiago es alto. No tiene sentido preguntarse por todo aquello que basta abrir los ojos para responder. Lo digno del sabio es preguntarse cómo son *propiamente*, es decir, qué aspectos o atributos tienen Pedro, Juan y Santiago de tal manera que no puedan no tenerlos. Porque si llegamos a entender que todas estas personas pertenecen a una misma especie de sustancia, fue justamente viendo cómo se daban en ellas ciertas características comunes que manifestaban un modo de ser *esencialmente* idéntico.

La pregunta por el *Quomodo* nos lleva entonces a distinguir, de entre todos los aspectos accidentales que puedan darse en una especie de sustancias, cuáles le pertenecen *propiamente* y cuáles no:

• Son *accidentes propios* o *propiedades* aquellos que se dan siempre y necesariamente en una misma especie de sustancia; o que se dan en la mayoría de los casos y de tal manera que si faltan juzgamos que falta algo que hace a la perfección de tal especie de sustancia [1].

[1] Una vaca tiene siempre un sistema digestivo rumiante, y si lo tuviera de otro tipo no sería vaca. Si hubiéramos nacido en Alemania, podríamos llegar a pensar que ser pálido y rubio es una propiedad de la persona humana, pero luego de viajar un poco comprenderíamos que es algo completamente accidental. Y el que naciera con hocico en lugar de boca en un pueblo donde son todos hocicudos, podría pensar que es una propiedad del hombre.

• Son *simples accidentes* los que pueden darse o no en una misma especie de sustancia, y de tal manera se dan o no se dan que su presencia o ausencia no hace a la sustancia más o menos perfecta en su especie [1].

II. Interrogantes que plantean las propiedades

Pongamos orden en las preguntas para ordenar de buena manera el progreso en la adquisición de la ciencia. Dijimos que la admiración que nos causa la cosa que se nos ofrece a nuestra experiencia sensible, nos lleva a preguntarnos en primer lugar *Quid est?* y recién en segundo lugar *Quomodo est?* A la primera pregunta respondemos con las *quididades*, a la segunda con las *propiedades*.

La curiosidad acerca de lo que la cosa es, *quod quid est res*, queda satisfecha cuando hemos hallado todos los aspectos esenciales de la cosa, tanto genéricos como específicos. Si nos preguntan qué son propiamente Pedro, Juan y Santiago, quedamos satisfechos al responder que hombres, es decir, sustancias vivientes sensibles racionales. Porque así hemos detallado lo esencial que tienen de común entre ellos: ser racionales, es decir, hombres; y lo esencial común que tienen con otras especies de sustancias: ser sensibles como los demás animales; vivientes como los animales y vegetales, sustancias como todas las cosas que observamos. Si nos preguntan qué son esas cosas que por una punta mueven la cola y por la otra ladran, no quedamos demasiado satisfechos al responder que son perros, es decir, sustancias vivientes sensibles mamíferos caninos, porque nos damos cuenta que hay muchas semejanzas esenciales genéricas con otros animales que no hemos determinado: ¿Ser animal doméstico responde a una característica esencial común con el gato y el caballo? ¿Qué rasgo esencial común tiene con el lobo y con otras especies semejantes? ¿En qué se distingue de los felinos? Es claro que en todo esto hay semejanzas genéricas esenciales, pero es difícil resolver el problema.

La admiración por las propiedades plantea muchas más cuestiones todavía. Podemos distinguir tres tipos de preguntas acerca de ellas, que

---

Pero luego de irse a atender en el hospital de la ciudad cercana, comprendería que no sólo no es propiedad, sino que es propio tener boca, porque al hombre le es propio hablar.

[1] Ser gordo o flaco no hace al hombre más o menos hombre; salvo que sea tan flaco que le falle el estómago, o que sea tan gordo que le falle el corazón. Así muchos aspectos que son completamente accidentales, pasan a ser propiedades si se consideran ciertos límites. Si encontráramos un elefantito del tamaño de un gato o un gato del tamaño de un elefante, tendríamos que preguntarnos si no es una nueva especie de animal.

los escolásticos conservaban en su memoria nombrándolas con breves partículas:

• *Quid.* Cuando la experiencia sugiere que un aspecto accidental acompaña siempre o casi siempre a una especie de sustancia, el filósofo se pregunta *Quid sit* tal accidente, para determinar lo mejor posible la quididad del accidente del que se pregunta si es propiedad. Como dijimos más arriba, sólo en cierto sentido (*secundum quid*) puede hablarse de quididad de un accidente, porque depende esencialmente de la sustancia [1].

• *Quia.* Una vez determinado con la mayor precisión posible *quid sit* el accidente que podría ser propiedad, entonces busca determinar si *verdaderamente* pertenece como propiedad a tal especie de sustancia. Los escolásticos han llamado *Quia* a este tipo de pregunta, tomando como nombre no la partícula interrogativa sino la de respuesta, porque al preguntar si tal sustancia es con tal propiedad, respondemos *Quia ita est* [2].

• *Propter quid.* Pero no siempre termina allí la curiosidad del filósofo, porque en muchos casos vemos que tal propiedad pertenece verdaderamente a tal sustancia pero no siempre vemos por qué es así, es decir, vemos «*quia ita est*» pero no vemos «*propter quid est ita*». De allí que quede como última cuestión el *Propter quid* [3].

El primer tipo de interrogantes pregunta por la *naturaleza* de las propiedades, el segundo por su *existencia* en la sustancia y el tercero por la *causa* de esta pertenencia.

III. Acerca del «*quid*»: El problema de las Categorías

Si es difícil hallar las semejanzas específicas y genéricas de las sustancias entre sí, mucho más difícil todavía es hacerlo con los aspectos accidentales, que son tan variados y dependen además de las sustancias en que se dan.

---

[1] Vemos que el perro tiene la propiedad de ser amigo del hombre, y que los hombres tienen también como propio la inclinación a ser amigos, pero la propiedad del perro se llama *domesticabilidad* y la del hombre *sociabilidad*. Al filósofo le corresponde señalar en qué se asemejan y distinguen estas propiedades, para poder conocerlas mejor. Lo que hace al responder *Quid sint* cada una de ellas.

[2] In II Post. Analit. lect. 1, n. 409: "Tunc dicimur quaerere «quia»: non ita quod hoc quod dico «quia» sit nota vel signum interrogationis, sed quia ad hoc quaerimus ut sciamus «quia ita est»".

[3] In II Post. Analit. lect. 1, n. 410: "Cum scimus *quia ita est*, quaerimus *propter quid ita sit*. Puta, cum scimus quia sol est deficiens per eclipsim, et quod terra est mota in terraemotu, quaerimus propter quid sol deficiat, aut propter quid terra moveatur".

Ya el mismo nombre de «accidente» con que los llamamos indica, a diferencia de «sustancia», algo confuso. Porque «sustancia» significa la primera semejanza esencial que tienen las cosas, por lo que es la primera quididad; pero «accidente» se dejó para designar los demás aspectos accidentales, sin pretender señalar ninguna semejanza esencial entre ellos, y por eso no designa ninguna quididad. «Accidente» es justamente todo lo no esencial y no quiditativo.

¿Puede hallarse entre los accidentes semejanzas generales que, al considerarlos en abstracto a modo de sustancias, se muestren como aspectos esenciales, es decir, a manera de quididades? Ciertamente sí. Si consideramos el rojo, azul y amarillo en abstracto, decimos que son esencialmente colores; si oímos un Do, un Re y un Mi, decimos que son sonidos; si gustamos dulce, salado y amargo y lo consideramos en abstracto decimos que son sabores. Y del color, sonido y sabor decimos que son esencialmente cualidades. Aunque, como dijimos más arriba, no puede decirse que todas estas semejanzas genéricas sean *simpliciter* quididades, porque si queremos explicar «*quod quid est*» lo rojo, no sólo debemos decir que es un color, sino también color de qué es, si de un rostro o de un tomate; y del Mi no sólo debemos saber que es un sonido, sino también si es de un violín o de un piano; pues tanto al color como al sonido le es esencial ser color y sonido de algo, de alguna sustancia.

Un problema que despierta vivo interés al filósofo para poder responder acerca del «*Quid*» de las propiedades, es determinar cuáles son las semejanzas esenciales más generales entre los accidentes, a la manera como «sustancia» es la semejanza esencial más general de las cosas. Recién, por ejemplo, comenzamos analizando los aspectos accidentales que alcanza cada uno de los sentidos, y pudimos decir de todos que son cualidades (lo mismo podríamos decir de lo áspero y suave respecto al tacto, y de lo perfumado y apestoso respecto al olfato). Pero hay muchos otros aspectos que no se alcanzan inmediatamente por los sentidos y entendemos, sin embargo, que son accidentales. El hombre puede alcanzar diversas disposiciones morales a lo largo de su vida, haciéndose honesto o ladrón, casto o impuro, etc. A las buenas disposiciones los hombres las han llamado virtudes, y a las malas vicios; y a ambas se las suele llamar disposiciones o hábitos. Todos estos términos nos están indicando que hay entre estos accidentes semejanzas esenciales que permiten darle estos nombres comunes. ¿Hay algún nombre común entre los hábitos y las cualidades sensibles de las cosas? Sí, porque a estos hábitos se los suele llamar cualidades morales de los hombres. Por lo tanto, «cualidad» parece indicar un aspecto esencial muy genérico entre los accidentes.

Analizando otros aspectos accidentales, vemos que hay cosas que ocupan más o menos espacio, y hablamos del «volumen» que tienen; y vemos también que cosas que tienen un mismo volumen, pueden ocupar más o menos terreno, lo que nos lleva a distinguir la superficie del volumen [1]; y algo semejante nos hace distinguir la longitud de la superficie y el volumen. Pero de todos estos aspectos decimos que son magnitudes o dimensiones [2]. Otro aspecto accidental semejante a la «magnitud», es la «multitud» de las cosas, pues el árbol puede tener 10 o 100 manzanas. Y hallamos que tanto a la magnitud como a la multitud se las denomina «cantidad» en razón de la semejanza esencial que ambas poseen.

Ahora bien, ¿hay entre la «cualidad» y la «cantidad» consideradas en abstracto algún aspecto esencial común que pueda ser considerado a manera de quididad más general? Hay muchas palabras que pueden decirse de ambas: se dicen «aspectos», «modos», «accidentes». Pero si se considera bien, estas palabras no indican lo que son en sí mismas la cualidad y la cantidad consideradas en abstracto, sino lo que son respecto a la sustancia: los «aspectos» se distinguen como diversos ángulos bajo los cuales se ve una misma cosa; los «modos» se entienden respecto a aquello que modifican; y lo mismo hay que decir de la palabra «accidente», que es lo que le acaece a algo. Esto ocurre porque lo único que tienen en común la cualidad y la cantidad es «ser en la sustancia», es decir, no tienen ninguna semejanza esencial en aquello *que* son (*quod quid sunt*), sino en aquello *en lo que* son (*id in quo sunt*). Por lo tanto, podemos pensar que «cantidad» y «cualidad» son dos de los aspectos esenciales *maxime* generales de los accidentes, a la manera como lo es «sustancia» para las cosas.

Si es cierto lo que acabamos de decir, debemos estimar como un tesoro lo que hemos hallado, pues nos permite comenzar a entender ordenadamente lo que son muchas propiedades de las cosas. Sin embargo, es fácil darse cuenta que no todas las propiedades son cualidad o cantidad. ¿Qué es la sociabilidad propia del hombre? Ciertamente no es una cantidad; ¿podría ser una cualidad? No parece corresponder a lo que se entiende como cualidad, porque la sociabilidad no es algo que disponga al hombre en sí mismo, como el color o el vicio, sino que se entiende como disposición del hombre respecto a los demás hombres. ¿Qué otras semejanzas máximamente generales pueden distinguirse entre los aspectos accidentales de las cosas? ¿Se podría llegar a determi-

[1] En una habitación de dos por dos, caben sólo dos puertas acostadas y como cuarenta paradas.

[2] Según la Real Academia, ***magnitud*** significa "tamaño de un cuerpo"; y *dimensión*: "longitud, extensión o volumen, de una línea, una superficie o un cuerpo respectivamente".

nar un cierto número de géneros de modo tal que pudiera decirse que cualquier accidente que se considerara siempre estuviera incluido en alguno de estos géneros? Ese es el problema de las «categorías» o modos de ser de las cosas.

Como puede verse, la tarea de distinguir estas semejanzas genéricas es extremadamente difícil, pues exige una sutileza de análisis extraordinaria; pero dada la importancia de esta obra, ya desde muy antiguo los filósofos se entregaron a este trabajo. Los pitagóricos, por ejemplo, observaron que la diversidad de las cosas esconde siempre *oposiciones*, pues cuando una cosa «es» algo, «no es» lo contrario, y por eso clasificaron toda diversidad en diez pares fundamentales de contrarios: "Algunos de los pitagóricos – refiere Aristóteles – dicen que hay diez principios, que enumeran paralelamente: Finito e Infinito, Impar y Par, Uno y Pluralidad, Derecho e Izquierdo, Masculino y Femenino, Quieto y En movimiento, Recto y Curvo, Luz y Oscuridad, Bueno y Malo, Cuadrado y Oblongo" [1]. Pero el que dio una respuesta a este problema que ha sido, de hecho, definitiva, es el mismo Aristóteles en su obra llamada justamente "Categorías". Allí clasifica los géneros máximos de las cosas en diez «categorías», la sustancia y nueve géneros de accidentes: "Las palabras, cuando se toman aisladamente, expresan una de las cosas siguientes: *sustancia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, situación, hábito, acción* o, por último, *pasión*" [2]. Los llama «categorías», es decir, «predicamentos», porque de cada uno de ellos se obtiene un «predicado» esencial: Esto *es sustancia, es cualidad, es cantidad*, etc. Nunca encareceríamos demasiado la importancia que esta clasificación, jamás superada, tuvo para el progreso de la ciencia.

IV. Acerca del «*Quia*»: El problema de la verdad científica

La cuestión «*Quia*» pregunta si tal propiedad pertenece *verdaderamente* a tal cosa, por ejemplo, si es verdad que el hombre es sociable, o si es verdad que el perro es doméstico [3]. Pero para que esta pregunta merezca ser distinguida especialmente por el filósofo con nombre propio, no debe preguntar por la verdad de cualquier afirmación, sino por la verdad de una proposición propiamente científica.

Una cuestión no es científica si está planteada y se resuelve por las simples evidencias sensibles de las cosas, sin penetrar en lo esencial, ta-

[1] Metafísica, L. I, cap. 5 (986 a 15-22).

[2] Categorías, cap. 4.

[3] In II Post. Analit. lect. 1, n. 409: "...duplex quaestio formari potest, una quidem, *an hoc sit verum quod dicitur* [...] tunc dicimur quaerere *quia*".

rea propia de la inteligencia. No es una cuestión científica preguntarse «si hoy llueve», para cuya solución bastaría salir fuera. Otra cosa sería preguntarse «si los días como hoy llueve». Aquí ya se pregunta por una clase de días que tienen ciertas características comunes que les son esenciales para ser considerados tales, características que deben ser descubiertas por la inteligencia a partir de una suficiente experiencia sensible. Esto no es otra cosa que hallar *Quid sint* tales días, es decir, determinar su quididad. Ahora la cuestión sí es digna del sabio, porque pregunta si llover es una propiedad que siempre acompaña a los días que tienen tal esencia o quididad. Para responder no basta salir a la calle, sino que hay que comprobarlo con larga experiencia o demostrando de alguna manera que necesariamente tiene que ser así[1].

El problema de la verdad científica pide entonces distinguir dos tipos de verdades, verdades contingentes y necesarias:

• Son verdades contingentes aquellas que, aunque de hecho son así, podrían haber sido de otro modo[2]. «Hoy llueve» es (si de hecho llueve) una verdad contingente, pues podría no llover.

• Son verdades necesarias aquellas que no podrían ser de otro modo. «Los días como hoy llueve» es una verdad necesaria, pues siempre que un día es tal, llueve.

Ya estamos también en condiciones de entender que las verdades necesarias son de diferentes tipos. Por lo menos conocemos dos, las re-

---

[1] ¿Por qué decimos que la cuestión «*Quia*» pregunta por la propiedad y no también por la quididad? Parece que podríamos preguntarnos «si es verdad que el perro es mamífero» y responder «*quia ita est*». R: Evidentemente es una pregunta que nos podemos hacer, pero no es una cuestión «*Quia*» en sentido estricto, porque para preguntarnos *ordenadamente* acerca de la verdad de la atribución, deberíamos conocer previamente *Quid sint* el sujeto y el predicado, y cuando se pregunta por algún aspecto quiditativo del sujeto, evidentemente no se conoce estrictamente *quid est*. La pregunta debería hacerse de otro modo: «Si existe un mamífero denominado perro». Este género de pregunta pertenece a la cuestión *An sit*, en que se pregunta por la existencia misma de la cosa, y no a la *Quia*, en que se pregunta por la existencia de un aspecto o propiedad de la cosa. La cuestión *An sit* es anterior a la *Quid sit*, en cambio la *Quia* es posterior. Si en nuestra exposición no hemos tratado de la *An sit*, es porque, como dijimos al comienzo, la existencia es por lo general evidente. Normalmente basta comenzar con una definición nominal: A esto que vemos ladrando y moviendo la cola lo llamamos perro. Luego se pasa a la investigación de la quididad: Es un animal mamífero canino. Y entonces se pregunta por la existencia de propiedades (cuestión *Quia*): Si es doméstico, si se divide en razas, etc. Faltará solamente preguntarse *Propter quid* por see todas estas propiedades para tener una ciencia completa del perro.

[2] *Contingere* es verbo compuesto de *cum – tangere*: tocar. Una traducción literal muy moderna sería «con-tactar» (verbo que hasta no hace mucho no aceptaba la Real Academia). Significa, entonces, tocar, tener un contacto, estar en contacto. Del contacto físico pasa a significar cualquier tipo de relación: de amistad, de interés, etc. La idea de contacto supone siempre una relación que adviene entre cosas distintas, que no es de siempre. Tiene un significado muy cercano a *accidere*.

lativas a las quididades y las relativas a las propiedades: El hombre es *necesaria y esencialmente* animal racional; El oso polar es *necesaria pero accidentalmente* blanco[1].

Vemos, entonces, que pueden decirse muchas cosas verdaderas, pero no todas son verdades propias de la ciencia. Además, la verdad de una proposición científica puede establecerse de muchas maneras (ya sea por experiencia, ya demostración, ya por la autoridad de otros), y en muchos grados (ya sea como probable, ya como cierta). Es oficio de la Lógica estudiar las condiciones esenciales de todas estas cosas del pensamiento. Y parece conveniente, antes de seguir adelante considerando acerca del «*propter quid*», hacer una segunda reflexión lógica sobre lo que implica la cuestión «quia».

[1] Un oso polar que se respete no puede no ser blanco, pues quedaría ridículo siendo marrón en medio de la nieve.

Capítulo 4
Segunda reflexión lógica: El juicio o composición

I. *QUID EST VERITAS?*, 63. — II. EL JUICIO O COMPOSICIÓN, 64.

I. *Quid est veritas?*

La cuestión «*Quia*» pregunta por la *verdad* de una proposición científica. Para reflexionar entonces sobre el acto del espíritu que le da respuesta a esta cuestión, conviene previamente hallar *Quid est veritas*, esto es, cuál es la esencia o quididad de la verdad.

Al referirnos a la verdad decimos, por ejemplo: Es verdad que llueve; es verdad que el árbol es verde; es verdad que el primer Papa es San Pedro; es verdad que el hombre es un animal político. O por el contrario decimos: No es verdad que sale el sol; no es verdad que el árbol es rojo; no es verdad que el primer Papa es San Pablo; no es verdad que el hombre es animal doméstico. Consideremos con inteligencia estos ejemplos para inducir cuáles son las condiciones o características esenciales de toda verdad.

Si es verdad que llueve y no es verdad que sale el sol, es porque en el momento en que se dice eso está realmente lloviendo y el sol está cubierto por las nubes. Si es verdad que el árbol es verde y no es verdad que es rojo, es porque la cosa que está delante y alcanzan nuestros sentidos es un árbol y su follaje es realmente verde y no rojo. Y así con lo demás. Por lo tanto, hay verdad cuando lo que decimos corresponde o se adecua con lo que la cosa a la que nos referimos es en realidad.

Precisemos un poco más. La verdad no es una sustancia, sino una propiedad; una propiedad que se halla tanto en las cosas como en nuestro conocimiento de las cosas. Pero no en cualquier acto de nuestro conocimiento, porque podemos conocer falsamente, como cuando decimos y pensamos que el árbol es rojo, siendo verde. ¿Y qué clase o categoría de propiedad es la verdad? Aquí ya podemos comenzar a descubrir la utilidad de la clasificación aristotélica de las categorías. Evidentemente no se trata de una cantidad de las cosas o de nuestro conoci-

miento de las cosas; tampoco tiene que ver con el lugar ni el tiempo, ni puede decirse que sea acción o pasión. ¿Podría ser una cualidad? Si lo consideramos bien, descubrimos que no, porque la cualidad es un atributo de alguna cosa considerada en sí misma, en cambio la verdad de las cosas hace referencia al conocimiento y la verdad del conocimiento hace referencia a las cosas. La verdad es propiamente una relación; una relación mutua de correspondencia o adecuación entre el acto de conocimiento y la cosa conocida:

- La cosa es verdadera si es tal como se piensa.
- El acto del intelecto es verdadero si se adecua a la cosa real, pensando que la cosa es tal como es.

De allí que los escolásticos hayan definido la verdad en general como «*adaequat o rei et intellectu*», la verdad de la cosa: «*adaequatio rei ad intellectum*» y la verdad del pensamiento: «*adecuatio intellectus ad rem*»[1].

II. El juicio o composición

La verdad del pensamiento no es una propiedad que pueda hallarse en cualquier operación del intelecto. Dijimos que la primera operación del intelecto es la simple aprehensión, por la que hallamos la quididad de las cosas. Si comparamos, según nuestra experiencia sensible, a los hombres con los demás animales, hallamos por simple aprehensión una semejanza genérica esencial: «animal», y una diferencia específica esencial: «racional». Pero cuando alguien piensa y dice: «Animal racional» ¿podemos juzgar si dijo lo verdadero o lo falso? Evidentemente no, como tampoco cuando dice: «lluvia», «árbol verde», etc. Aun cuando dijera «San Pablo Papa» no podemos acusarlo de falsedad, porque todavía no ha dicho que lo fue o no lo fue. Por lo tanto, la verdad no es una propiedad de la primera operación del intelecto.

La verdad se pone en juego cuando afirmamos o negamos algo de algo. Hay verdad cuando afirmamos que «el árbol es verde» siendo verde, y falsedad cuando lo negamos; hay verdad si negamos que «San Pa-

[1] Qu. Disp. De Anima, a. 3 ad 1: "Veritas est adaequatio intellectus ad rem". — Super Ev. Iohannis, cap. 14, lect. 2: "Nihil enim aliud est veritas quam adaequatio rei ad intellectum, quod fit quando intellectus concipit rem prout est. Veritas ergo intellectus nostri pertinet ad verbum nostrum, quod est conceptio eius. Sed tamen licet verbum nostrum sit verum, non tamen est ipsa veritas, cum non sit a seipso, sed ex hoc quod rei conceptae adaequatur".

blo fue Papa» y falsedad si lo afirmamos [1]. La afirmación o negación es, entonces, una segunda operación del intelecto, a la que se le da el nombre de «juicio» o «composición».

Esta operación del intelecto se llama «*iudicium*» porque por ella el hombre se juzga a sí mismo en posesión de la verdad. Cuando el hombre ve un pino y, al compararlo con la larga experiencia sensible que tiene de los árboles, entiende lo esencial y dice «un árbol», está conociendo con verdad, pues lo que él ha concebido se adecua a lo que la cosa es en realidad. Pero todavía no se declara en posesión de la verdad. Para ello debe llamar a juicio a su propio conocimiento y juzgar esta primera operación por una segunda operación del intelecto, por la cual comprueba que la quididad concebida corresponde y se adecua con la imagen sensible o *phantasmata* de la cosa percibida de la que fue abstraída. Recién entonces puede declararse en posesión de un conocimiento verdadero: «Es un árbol», o lo que es lo mismo: «Es *verdaderamente* un árbol». Lo mismo ocurre si ve un árbol verde y piensa: «un árbol verde». Aunque piensa con verdad, todavía no ha juzgado que sea verdadero su conocimiento. Para ello debe juzgar las quididades que ha abstraído de la imagen sensible y comprobar que de aquello mismo que se le ofrece a los sentidos se abstrae la quididad sustancial «árbol» y la quididad accidental «verde». Recién entonces puede decir: «El árbol es [*verdaderamente*] verde».

A la segunda operación del intelecto se la llama también «*compositio vel divisio*», pues por ella el intelecto *compone afirmando* o *divide negando* una cosa de otra [2]. La sentencia o «*iudicium*» que da el tribunal de esta segunda operación consiste justamente en la afirmación o negación por la que se compone o divide [3].

---

[1] In III de Anima, lect. 11, n. 15: "Deinde cum dicit «est autem» determinat de secunda operatione intellectus, quae est compositio et divisio. Et dicit, quod dictio, qua dicit intellectus aliquid de aliquo, sicut contingit in affirmatione, semper est aut vera, vel falsa. Sed intellectus non semper est verus aut falsus, quia intellectus est incomplexorum, qui neque verus aut falsus est quantum ad id quod intelligitur. Veritas enim et falsitas consistit in quadam adaequatione vel comparatione unius ad alterum, quae quidem est in compositione vel divisione intellectus. Non autem in intelligibili incomplexo".

[2] I, q. 83, a. 1 arg. 3: "Philosophus, in III de anima, ponit duas operationes intellectivae partis, quarum prima est *indivisibilium intelligentia*, per quam scilicet apprehendimus de unoquoque quid est; secunda vero est *compositio et divisio*, per quam scilicet apprehenditur aliquid esse vel non esse". **Nota**. Si consideramos los conceptos respecto a las cosas mismas, el juicio compone afirmando o divide negando, pero si consideramos a los conceptos en sí mismos, por el juicio siempre se realiza una composición de los mismos en la proposición, y hay siempre un asentimiento de que lo compuesto es en verdad así. Por eso podemos llamar al juicio *compositio* a secas.

[3] In I Periherm. lect. 3, n. 9: "Est autem considerandum quod quamvis sensus proprii obiecti sit verus, non tamen cognoscit hoc esse verum. Non enim potest cognoscere habitu-

Para completar este tema, señalemos cuatro cosas acerca del juicio o composición.

Primero. El juicio es un acto único e indivisible, pero tiene una materia u objeto complejo. Por eso podemos distinguir dos consideraciones o enfoques:

• Considerando la materia del juicio o composición, vemos que consiste en la comparación de dos cosas, de la cual una es concebida a modo de sujeto y la otra a modo de atributo o predicado, comparación que se propone para componer o dividir: «El árbol [es / no es] verde».

• Considerando el juicio en lo propio y formal, consiste en la afirmación o negación de esa composición: «es» o «no es».

Estos dos aspectos son tan distinguibles, que podemos tener el primero sin el segundo (aunque no el segundo sin el primero). En la cuestión *Quia*, justamente, se propone la composición sobre la que hay que juzgar de un modo exclusivamente material, no como juicio sino como problema: «[Utrum] homo est [vel non est] politicus».

Segundo. Esta segunda operación del intelecto supone necesariamente la primera, pues su juicio o composición tiene como materia las quididades abstraídas por la simple aprehensión [1].

Tercero. Así como para la primera operación distinguimos la simple aprehensión (*operatio*) del concepto quiditativo (*opus*); así también conviene distinguir ahora la acción de juzgar o componer (*operatio*) de la obra inmaterial que resulta de ella (*opus*). Por el juicio o composición se construye un concepto o verbo mental al que se llama enunciación o proposición mental [2]. Al signo lingüístico del mismo se lo llama proposición oral o escrita.

---

dinem conformitatis suae ad rem, sed solam rem apprehendit; intellectus autem potest huiusmodi habitudinem conformitatis cognoscere; et ideo solus intellectus potest cognoscere veritatem. Unde et Philosophus dicit in VI *Metaphysicae* quod veritas est solum in mente, sicut scilicet in cognoscente veritatem. Cognoscere autem praedictam conformitatis habitudinem nihil est aliud quam iudicare ita esse in re vel non esse: quod est componere et dividere; et ideo intellectus non cognoscit veritatem, nisi componendo vel dividendo per suum iudicium. Quod quidem iudicium, si consonet rebus, erit verum, puta cum intellectus iudicat rem esse quod est, vel non esse quod non est. Falsum autem quando dissonat a re, puta cum iudicat non esse quod est, vel esse quod non Est. Unde patet quod veritas et falsitas sicut in cognoscente et dicente non est nisi circa compositionem et divisionem".

[1] In I Periherm. n. 1: "Sicut dicit Philosophus in III *de Anima*, duplex est operatio intellectus: una quidem, quae dicitur indivisibilium intelligentia, per quam scilicet intellectus apprehendit essentiam uniuscuiusque rei in seipsa; alia est operatio intellectus scilicet *componentis et dividentis*. [...] Harum autem operationum prima ordinatur ad secundam: quia non potest esse compositio et divisio, nisi simplicium apprehensorum".

[2] El concepto mental, entonces, puede ser quiditativo o enunciativo, según provenga de la primera o de la segunda operación.

Cuarto. Aunque la estructura de toda proposición es siempre la misma: un predicado que se atribuye a un sujeto («el sujeto es tal predicado»), sin embargo, la atribución significada por la partícula «es» tendrá diversos modos dependiendo de la materia que compone:

• Habrá predicación «*per accidens*» cuando el predicado se atribuye al sujeto en razón de algo accidental o contingente.

• Habrá predicación «*per se*» cuando el predicado se atribuye al sujeto en razón de aquello que es esencialmente, o que le pertenece o relaciona necesariamente.

La predicación «*per se*» puede tener diversos modos, ya sea que se atribuya un predicado quiditativo, o un accidente propio, o algún otro predicado que tenga relación necesaria con el sujeto.

Capítulo 5
Las causas y el razonamiento

I. ACERCA DEL «*PROPTER QUID*»: EL PROBLEMA DE LAS CAUSAS, 69. — II. LOS GÉNEROS DE CAUSAS, 71. — III. TERCERA REFLEXIÓN LÓGICA: EL RAZONAMIENTO, 73. — IV. CONCLUSIÓN: LAS TRES OPERACIONES DEL INTELECTO, 76.

I. Acerca del «*Propter quid*»: El problema de las causas

Nos hemos preguntado *Quid est* tal sustancia y luego *Quomodo est*, es decir, nos hemos interrogado acerca de su quididad o esencia y acerca de sus propiedades. Para saber de las propiedades de manera ordenada, distinguimos primero qué géneros o categorías de accidentes pueden darse en la sustancia; y dividimos entonces la imprecisa pregunta *Quomodo est*, en varias otras mejor determinadas: *Quantum est, Qualis est, Ad quid est, Ubi est, Quando est*, etc. Considerando así, con inteligencia ordenada, la rica experiencia sensible acumulada acerca de los aspectos accidentales de tal sustancia, sobre todo de aquellos que nos permitieron entender cuáles son sus características quiditativas o esenciales, hemos podido determinar las características esenciales de una serie de propiedades posibles de la sustancia. Entonces planteamos la cuestión *Quia* acerca de cada una de ellas: ¿Tal accidente pertenece propiamente, es decir, de manera necesaria a tal sustancia?

Una vez determinadas las propiedades de la sustancia, ¿ha sido satisfecha nuestra admiración y aquietada nuestra curiosidad? ¿Ya nada nos queda por preguntar? No, todo lo contrario, el deseo de saber se halla como la cuerda del arco que ha sido llevada a su punto de máxima tensión, lista para disparar la flecha hacia el blanco. Por ejemplo, descubrimos con admiración que los hombres poseen una misma quididad específica (*an sit*); luego, por divisiones adecuadas a partir de la inteligencia de la sustancia, pudimos hallar su definición (*quid sit*). Una de las propiedades que nos había sorprendido en el hombre es su manera de vivir en familia y en sociedad, tan distinta a la de los demás animales; analizando esta propiedad, hemos establecido que consiste en relaciones de tal y cual características (*quidditas sec. quid*), pudiendo entonces comprobar que tal propiedad pertenece necesariamente al hombre en cuanto tal (*quia est*). Llegados a este punto, nuestra admiración

y deseo de saber no ha hecho sino aumentar, y lo que no podemos dejar de preguntar es lo siguiente: *¿Por qué* el hombre, siendo tal, tiene como propiedad la sociabilidad? Esta es la última y principal pregunta: *¿Por qué*? *¿Por qué* una cosa esencialmente tal tiene necesariamente tal propiedad? A esta última pregunta los escolásticos la han llamado «*Propter quid*», «Por qué».

Así como al *An sit* le sigue el *Quid sit*, al *Quia* le sigue el *Propter quid*. La cuestión *An sit* pregunta por la existencia de una quididad: ¿El perro es una especie o es un género con varias especies? ¿O se distingue sólo accidentalmente del lobo? Considerando semejanzas esenciales y accidentales, llegamos a la conclusión que es una especie: sabemos que existe una quididad específica a la que llamamos perro. Pero entonces surge la pregunta *Quid est?*, ¿Qué es *Quod quid est* el perro? Pregunta que sólo se contesta adecuadamente si llegamos a dar la *definición* por medio de la *división*. Primero conocemos la existencia de la quididad, y luego buscamos entender su esencia. Algo semejante ocurre entre la cuestión *Quia* y la *Propter quid*. A la *Quia* contestamos afirmando la existencia de la propiedad: El hombre es verdaderamente sociable. Pero nos falta entender por qué le pertenece esa propiedad, y eso pregunta la cuestión *Propter quid*. Recién entonces alcanzaremos la plena ciencia de la cosa.

Así como la cuestión *Quia* pregunta por la *verdad*, la *Propter quid* pregunta por la *causa*. La cuestión *Quia* pregunta si tal propiedad pertenece *verdaderamente* a tal especie o género de cosa. Pero muchas veces, aun habiendo podido contestar esta pregunta, no siempre se entiende por qué le pertenece tal propiedad, y entonces se pregunta por la causa: *Por qué causa* tal propiedad pertenece a tal cosa. Se ha dado entonces el nombre de «causa» a todas aquellas cosas que contestan a la cuestión *Propter quid*: hablar de las *causas* es hablar de los *porqués* [1].

Así como a la cuestión *Quid sit* no se responde científicamente sino con la *quididad* o *esencia*, así también a la cuestión *Propter quid* no se responde científicamente con cualquier causa, sino con aquellas que son necesarias o esenciales. Al que desea saber no le basta, dijimos, conocer lo que la cosa es accidentalmente, sino que busca lo esencial, *quod quid est* necesariamente y a eso lo llama quididad o esencia; de la misma manera, no es un conocimiento científico y digno del sabio saber que Juan enfermó *porque* tomó frío, sino que busca un conocimiento más profundo: si tales condiciones climáticas producen necesariamente enfermedad en todo hombre. No cualquier porqué merece el nombre de causa científica, sino los porqués necesarios, que explican que una pro-

[1] Según la Real Academia, "porqué" significa causa, razón o motivo.

piedad esencialmente tal pertenezca necesariamente a las cosas de tal quididad.

II. Los géneros de causas

¿Cuántos son los porqués de las cosas, cómo podemos considerarlos de manera ordenada? El problema de las causas se presenta con enorme complejidad, por la infinita diversidad de porqués que pueden hallarse al buscar la explicación de tantos aspectos y propiedades de las cosas que sorprenden al hombre. Para resolverlo, los primeros filósofos procedieron de manera semejante a la que se usó para resolver el problema de las esencias de las cosas: buscaron hallar las causas más generales y primeras, que sospecharon fueran pocas y simples.

Tales de Mileto, por ejemplo, viendo que en las cosas más perfectas, como son las vivientes, aquello de lo que parecen depender sus propiedades es la humedad, consideró como porqué universal de las cosas al Agua. Anaxímenes, en cambio, pensó que era el Aire, pues de su enrarecimiento se produce el calor y de su condensación y el agua, el hielo, la tierra y las demás cosas [1]. Empédocles, considerando las razones de cada uno, considera que las causas o "raíces" de las cosas son cuatro: "Escucha ante todo las cuatro raíces de todas las cosas: Zeus, brillante [el Fuego]; Hera, difusora de vida [el Aire]; Aidoneus y Nestis, cuyas lágrimas son fuentes de vida para los mortales [la Tierra y el Agua]". Pero Aristóteles observó que todos estos porqués tienen cierta semejanza entre sí, pues son como la materia de la que se hacen las cosas; pudiendo considerarse como un mismo género de causa: la materia o sustancia.

Otros fueron encontrando porqués de otro género que la materia. Por ejemplo los pitagóricos decían que la explicación de las cosas y sus propiedades está en los números y sus proporciones, poniendo como causas de las cosas ciertos pares de principios: Finito e Infinito, Par e Impar, Uno y Pluralidad, etc. También Parménides fue más allá de los porqués materiales, pues descubrió que tras las múltiples apariencias de las cosas que se ofrecen a los sentidos, hay algo uno que descubre la inteligencia: el Ente. Si las cosas son tales o cuales, o simplemente son, es porque son Ente, y lo que no es Ente no es. Esta explicación fue perfeccionada por Platón, quien dijo que lo que explica por qué las cosas son como son, son las Ideas o Especies. Si los hombres tienen una mis-

[1] Que del enrarecimiento del aire se produzca el fuego se prueba porque si se sopla con la boca cerrada el aire sale frío por estar condensado, y si lo hacemos con la boca abierta sale caliente por estar enrarecido.

ma quididad, es porque participan de la misma Idea o Especie de Hombre. Aquí también Aristóteles corrige lo que estas explicaciones tienen de errado y se queda con lo verdadero: todos estos porqués pertenecen a un género distinto de la materia, pues señalan la forma o esencia de las cosas.

Aprovechando lo que los otros habían hallado y llevado por su genio, Aristóteles determinó cuáles y cuántos son los modos más generales de porqués o causas, como había hecho también para las quididades al distinguir los diez Predicamentos: "Tenemos que examinar las causas – dice en el Libro II de la Física –, cuáles y cuántas son. Puesto que el objeto de esta investigación es el conocer y no creemos conocer algo si antes no hemos establecido en cada caso el «porqué» (lo cual significa captar la causa próxima), es evidente que tendremos que examinar cuanto se refiere a la generación y la destrucción y a todo cambio natural, a fin de que, conociendo sus principios, podamos intentar referir a ellos cada una de nuestras investigaciones. En este sentido se dice que es causa (1) aquel constitutivo interno de lo que algo está hecho, como por ejemplo, el bronce respecto de la estatua o la plata respecto de la copa, y los géneros del bronce o de la plata. En otro sentido (2) es la forma o el modelo, esto es, la definición de la esencia y sus géneros (como la causa de una octava es la relación del dos al uno, y en general el número), y las partes de la definición. En otro sentido (3) es el principio primero de donde proviene el cambio o el reposo, como el que quiere algo es causa, como es también causa el padre respecto de su hijo, y en general el que hace algo respecto de lo hecho, y lo que hace cambiar algo respecto de lo cambiado. Y en otro sentido (4) causa es el fin, esto es, aquello para lo cual es algo, por ejemplo, el pasear respecto de la salud. Pues ¿por qué paseamos? A lo que respondemos: para estar sanos, y al decir esto creemos haber indicado la causa. Y también cualquier cosa que, siendo movida por otra cosa, llega a ser un medio respecto del fin, como el adelgazar, la purgación, los fármacos y los instrumentos quirúrgicos llegan a ser medios con respecto a la salud. Todas estas cosas son para un fin, y se diferencian entre sí en que unas son actividades y otras instrumentos. Tales son, pues, los sentidos en que se dice de algo que es causa".

Cuatro son, según Aristóteles, los géneros de causas:

- Material: de lo que algo es o está hecho a modo de materia.
- Formal: aquello que es o esencia.
- Eficiente: de lo que es o es hecho a modo de agente.
- Final: para lo que es o fin.

Como dijimos para las Categorías, también los cuatro géneros de causas establecidos por Aristóteles se impusieron a todos los buenos filósofos, no siendo necesario señalar otro más ni pudiendo quedarse con uno menos [1].

III. Tercera reflexión lógica: El razonamiento

Conviene por último reflexionar acerca de las operaciones del intelecto por las que contestamos a la cuestión *Propter quid*. Para ello demos un ejemplo de cada uno de los géneros de causas:

• ¿Por qué el hombre es corruptible? Porque tiene cuerpo. Es decir, el hombre es corruptible porque el hombre es corporal y todo ser corporal es corruptible.

• ¿Por qué el hombre es sociable? Porque es racional. El hombre es sociable porque el hombre es racional y le es propio al ser racional perfeccionarse en sociedad.

• ¿Por qué el hombre debe sacrificar su vida? Porque Dios le dio la vida. El hombre debe ofrecerse en sacrificio porque el hombre recibe la vida de Dios y el que vive de Dios debe ofrecerle el sacrificio de su vida.

• ¿Por qué el hombre debe obrar según la virtud? Porque su fin es el Bien. El hombre debe obrar según la virtud porque el hombre debe ordenarse al Bien y todo aquel que se ordena al Bien obra según la virtud.

Aunque las cuatro explicaciones son según géneros de causas distintas, tienen todas una misma estructura mental. El término que significa la Causa debe explicar por qué la Propiedad, significada por el predicado de la proposición en cuestión, pertenece al Sujeto. La explicación se logra dar por medio de otras dos proposiciones:

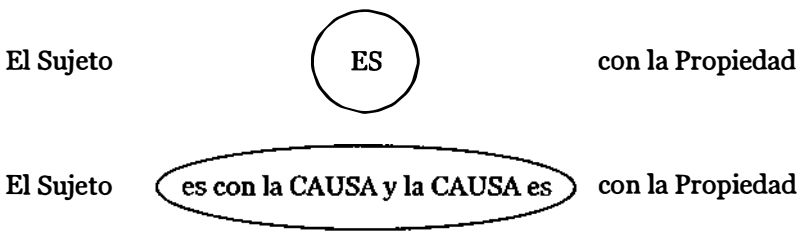
• En una señalamos que la Causa pertenece al Sujeto: el cuerpo es causa material de hombre; la racionalidad es causa formal del hombre; Dios es causa eficiente del hombre; el Bien es causa final del hombre.

---

[1] Martínez y Cortés, *Dicc. de Fil.*: "La teoría aristotélica de las causas, plenamente aceptada durante toda la Edad Media, comienza a ser rechazada a partir del Renacimiento, criticada sobre todo por Galileo y Bacon. La desaparición de las cuatro causas como principios explicativos de la naturaleza debe enmarcarse en el rechazo, en primer lugar, de la autoridad de Aristóteles en filosofía de la naturaleza y, en segundo lugar, en la desaparición de la consideración organicista del mundo. Según el mecanicismo naciente, en la nueva imagen del mundo la causa formal y final se consideran estériles, inobservables y no experimentables, mientras que la causa material queda inmersa en la explicación que la filosofía corpuscular da de los fenómenos a partir de las partículas sometidas a movimiento, que se constituyen en la única causa (eficiente) con interés científico. A partir de entonces, se hace usual la interpretación de la causa como causa eficiente".

• En la otra señalamos que la Propiedad se sigue de la Causa: la corruptibilidad se sigue de tener cuerpo; la sociabilidad se sigue de ser racional; el deber de sacrificar se sigue de tener a Dios como hacedor; el obrar según virtud se sigue de tener el Bien universal como fin.

La estructura explicativa es, entonces, en todos los casos la siguiente: la Propiedad pertenece al Sujeto porque la Propiedad pertenece a la Causa y la Causa se da en el Sujeto. *Ex-plicare* significa des-plegar: la explicación por la Causa «despliega» lo que encerraba la simple atribución de la Propiedad al Sujeto significada por el verbo copulativo «es» en la proposición en cuestión, en una secuencia de dos proposiciones en las que la Causa aparece como un nuevo *medio* copulativo:



Por supuesto, para que la manifestación de la Causa sea verdadera explicación, la pertenencia de la Propiedad a la Causa y de la Causa al Sujeto debe ser más clara y evidente al intelecto que la atribución directa de la Propiedad al Sujeto.

A la operación del intelecto por la que se explica o despliega un juicio manifestando el porqué o la causa, se la llama «razonamiento».

Así como la segunda operación del intelecto: el juicio o composición, supone la primera: la simple aprehensión, pero no se confunde con ésta, sino que la toma como materia de su propia estructura mental; así también esta tercera operación: el razonamiento, supone la segunda pero no se confunde con ella, sino que la toma como elemento de su propia estructura mental:

• El razonamiento es una nueva especie de operación del espíritu, más compleja que el juicio, compuesta por una especial secuencia o conexión de juicios: El Sujeto es con la Causa; ahora bien, la Causa es con la Propiedad; por lo tanto, el Sujeto es con la Propiedad. El razonamiento es como un movimiento de juicios que termina en un juicio de condición especial, al que se lo llama Conclusión. Es un juicio «explicado»;

en el que la atribución del predicado al sujeto está como iluminada por la causa. El juicio común significa una simple atribución del predicado al sujeto: El sujeto es de tal predicado. En cambio, en el juicio que es conclusión de un razonamiento la atribución del predicado al sujeto es una atribución iluminada por la causa: El sujeto *es-por-tal-causa* de tal predicado. Por eso debemos distinguir la operación del espíritu por la que se compone o divide, de esta otra por la que se explica o concluye.

• El juicio incorpora los conceptos de simple aprehensión a manera de materia bajo una nueva forma. Pero el razonamiento es como un movimiento, por eso no decimos que los juicios que lo componen sean a modo de materia, sino más bien a modo de extremos: los que explican la causa son el «antecedente» y la conclusión es el «consecuente» [1].

Como aparece de lo dicho, el razonamiento puede cumplir una doble función:

• Demostrar una verdad conocida: S es P *porque* S es C y C es P. Pasamos de una verdad conocida por simple atribución a la misma verdad conocida por su causa. Aquí se realiza un análisis o «*resolutio*» de la proposición en otras dos, manifestando así la causa[2]. Esta es la función «*iudicativa*» del razonamiento, pues se juzga de la verdad de la atribución.

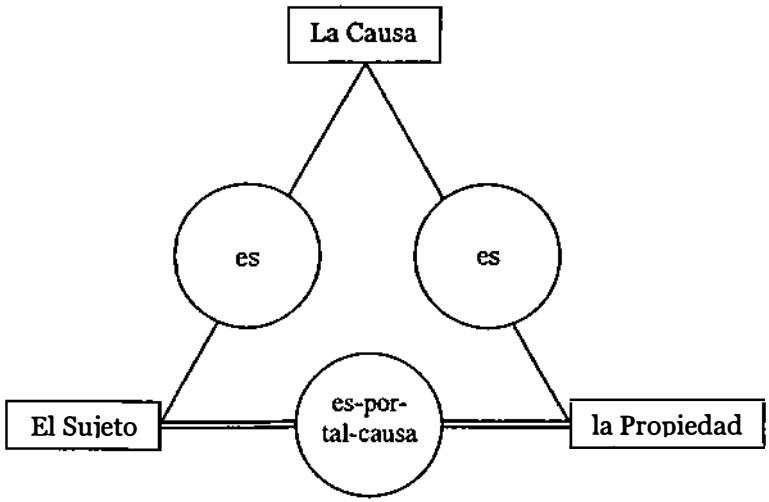
• Descubrir una verdad desconocida: S es C y C es P *por lo tanto* S es P. Esta es la función «*inventiva*» del razonamiento.

Así como para las dos primeras operaciones del intelecto habíamos distinguido la *operatio* (simple aprehensión y juicio) del *opus* (concepto quiditativo y proposición), ahora también debemos distinguir el razonamiento, tercera operación del intelecto, de la obra inmaterial que produce: la *argumentatio*. La argumentación consiste en la «triangulación» mental que queda establecida en el espíritu entre el Sujeto, la Propiedad y la Causa:

---

[1] I, q. 79, a. 8: "Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere. Ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam [...] Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt, procedendo de uno ad aliud, et ideo rationales dicuntur. Patet ergo quod ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere, quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur; inde est quod ratiocinatio humana, secundum viam inquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; et rursus, in via iudicii, resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat".

[2] *Análisis*, del griego, significa la división de un todo en sus partes, principios o elementos. *Resolutio* es el equivalente latino.



El signo lingüístico que expresa la argumentación mental, es la argumentación oral o escrita, que consiste en cierto orden en la locución o escritura de las proposiciones antecedentes y la consecuente, lo que suele explicitarse por medio de ciertas conjunciones: porque; ahora bien – por lo tanto; etc.

IV. Conclusión: las tres operaciones del intelecto

El análisis de todas las otras construcciones del intelecto más complejas, como después se verá, revela que siempre pueden reducirse a las tres fundamentales que hemos explicado. Por eso podemos concluir que las tres operaciones del espíritu humano son la simple aprehensión, el juicio y el razonamiento.

INTRODUCCIÓN A LA LÓGICA

CAPÍTULO 1: Acerca de la existencia de un arte de pensar 81
CAPÍTULO 2: Qué es la Lógica 125
CAPÍTULO 3: Propiedades de la Lógica 159
CAPÍTULO 4: Acerca del método de la Lógica 207

Estamos en el umbral de la filosofía y, por todo lo que vimos, podemos sospechar que no conviene adentrarnos en ella sin estar bien equipados y adiestrados. Porque sabemos pensar, pero para alcanzar la ciencia de las cosas se hace necesario pensar bien, y nuestra manera de conocer no carece de complejidad. Es verdad que, así como nadie termina de aprender a cabalgar estudiando la montura sino cabalgando, así tampoco llegaremos a ser sabios pensando cómo pensamos sino haciendo filosofía. Pero también es cierto que, para que el primer galope no termine en un porrazo, conviene saber primero qué es un caballo y pasear un poco en uno manso. Así entonces, antes de largarnos a filosofar, conviene tener una noción general de cómo hay que pensar y ejercitar el pensamiento en las cuestiones más sencillas que abren las puertas a las cuestiones propias de la filosofía.

Se ha dado en llamar Lógica al arte de pensar bien, y la historia de la ciencia nos enseña que los problemas que plantea esta disciplina han hecho sudar gruesas gotas a los hombres más sabios. Por eso dejemos advertido desde estos primeros párrafos que, al comenzar nuestros estudios filosóficos con este tratado, no intentamos dar de él un enfoque propiamente científico, sino exclusivamente propedéutico, de manera que quienes lo aprovechen no serán grandes doctores en Lógica, sino buenos alumnos en filosofía. Esto mismo suponía Santo Tomás, con todos los escolásticos, al aconsejar que se comience por la Lógica el *Cursus Philosophicus*: "Como no es fácil que el hombre aprenda dos cosas a la vez, sino que atendiendo a ambas no puede aprender ninguna, es absurdo que el hombre busque a la vez la ciencia y el método que le conviene a la ciencia. Por eso debe aprender primero la Lógica que las otras ciencias, porque la Lógica enseña el método común de proceder en todas las otras ciencias. El método propio de cada ciencia debe enseñarse, en cada una de ellas, hacia el principio" [1].

Dos veces nos sirve el consejo del Santo Doctor, porque no sólo nos pide que antes de estudiar las ciencias de las cosas consideremos primero la ciencia de las ciencias – si llamamos ciencia al arte de la Lógica –, sino también nos aconseja que, al enseñar ahora la Lógica, comencemos – como conviene para toda ciencia – considerando su método propio, que es como considerar a la Lógica en sí misma. Dediquemos entonces a este asunto la presente ~~Primera parte~~, para pasar luego a considerar en las partes siguientes lo que la Lógica enseña.

---

[1] In II Metaph. lect. 5, n. 335.

Aprovechando las primeras nociones que nos aportó la *Introducción a la filosofía*, convendrá preguntarnos ante todo acerca de la existencia de este arte o ciencia: «*An sit*», porque no es evidente. Dando por supuesto que exista – pues así lo han sostenido los más grandes sabios –, habrá que investigar su esencia o naturaleza: «*Quid sit*», para llegar a dar, en lo posible, una definición de la Lógica. Luego estaremos en condiciones de considerar sus principales propiedades, pudiendo explicarnos por qué resultan tales en razón de su naturaleza. Finalmente, algo podremos concluir acerca del método con que conviene estudiar la Lógica y cómo conviene dividirla. Cuatro capítulos para esta *Primera parte*.

Capítulo 1
Acerca de la existencia de un arte de pensar

A. Parece no existir una disciplina especial del pensamiento, 81. — I. La Lógica no sería un arte, 82. — II. La Lógica no sería una ciencia, 83. — III. La Lógica sería una propedéutica heterogénea de la filosofía, 84. — 1º El *Organon* de Aristóteles, 85. — 2º El lugar de la Lógica en Santo Tomás, 86.

B. Los grandes sabios han considerado la Lógica como disciplina especial, 87. — I. Sócrates y los sofistas, 87. — 1º Aprendiendo a pensar, 87. — 2º La crisis sofística, 90. — 3º El método socrático, 91. — II. La Dialéctica de Platón, 94. — 1º La solución platónica, 94. — 2º La Dialéctica, 95. — 3º Valoración, 96. — III. Aristóteles, el padre de la Lógica, 96. — 1º La solución aristotélica, 97. — 2º El «*Organon*» lógico, 97. — 3º La Lógica como disciplina especial, 98. — IV. La herencia de Aristóteles, 99. — 1º Estoicos, epicúreos y escépticos, 100. — 2º El neoplatonismo, 102. — 3º Moraleja, 104. — V. La Escolástica católica, 104. — 1º La Dialéctica en el «*Trivium*» escolástico, 104. — 2º Dialécticos y antidialécticos, 106. — VI. La querella de los universales, 106. — 1º El problema de los universales, 106. — 2º Los realistas: San Anselmo, 108. — 3º Los verbalistas: Roscelin y Abelardo, 110. — VII. El arribo de la «*Logica nova*», 112. — 1º La traducción completa del *Organon* aristotélico, 112. — 2º La Lógica en las Universidades, 113. — VIII. La Lógica en Santo Tomás, 115. — 1º Los comentarios a los tratados aristotélicos, 115. — 2º Las perlas lógicas en el océano tomista, 116. — 3º La Lógica en la división de las ciencias, 117. — IX. El triunfo del nominalismo, 118.

C. Una disciplina especial para un problema especial, 121. — I. El problema ontológico, 121. — II. El problema lógico, 122. — 1º El principio metodológico fundamental, 122. — 2º Un problema sin dificultad, 123.

A. Parece no existir una disciplina especial del pensamiento

Una disciplina del pensamiento debería considerar de manera reflexiva las tres operaciones del intelecto. Ahora bien, como toda disciplina se divide necesariamente en especulativa o práctica, la que pretende denominarse Lógica debería ser un arte, disciplina práctica, o una ciencia, disciplina teórica. Pero no parece que pueda constituirse ni como arte ni como ciencia. Por lo tanto, no parece que exista.

Si se mira más de cerca, lo que desde Aristóteles se ha dado en llamar Lógica, parece consistir en un conjunto heterogéneo de temas que pertenecen cada uno a distintas artes y ciencias. Como la buena pedagogía ha demostrado que conviene estudiar estas cosas como propedéutica de la filosofía, bien se las puede agrupar bajo el nombre de Lógica, pero si no es una disciplina formalmente una en sí misma y específicamente distinta de las demás, habría que tenerlo en cuenta.

Consideremos cada una de estas tres objeciones contra la existencia de la Lógica como disciplina especial, y veremos que no carecen de gravedad.

I. La Lógica no sería un arte

El arte es un ordenamiento racional de las operaciones del hombre sobre cierta materia, para adaptarla de la mejor forma con el fin de cumplir determinada utilidad. El arte edilicio, por ejemplo, es aquella disciplina práctica que considera la mejor manera como el hombre puede obrar sobre los materiales de construcción para hacer el edificio más adecuado para cada función. Lo propio del arte, entonces, es considerar la forma a dar a una materia conformable en orden a cierta utilidad.

La Lógica, dijimos, consiste en una reflexión interior sobre las operaciones del intelecto que tendría como finalidad alcanzar de la mejor manera la ciencia de las cosas. Es un pensar sobre el pensamiento. Para considerarla, por lo tanto, como un arte, las operaciones del intelecto deberían considerarse como una materia conformable, adecuables de peor o mejor manera a la realidad de las cosas. Ahora bien, es evidente que esto no es así, y equivocarse en este punto implica negar el realismo del pensamiento y caer en el más absoluto idealismo.

Como vimos en la *Introducción a la filosofía*, las operaciones del intelecto tienen como objeto la realidad de las cosas, presentes a la inteligencia por medio de los sentidos. El intelecto se adecua a la realidad de las cosas por su misma naturaleza intencional, que abstrae de las cosas sus aspectos esenciales. La reflexión que daría lugar a la Lógica, es algo posterior y segundo, que encuentra a las operaciones del intelecto como algo ya constituido y no como una materia conformable. En la *Introducción* lo comprobamos para cada una de las tres operaciones, pues primero las distinguimos según la manera de adecuarse a las cosas, y luego reflexionamos sobre cada una de ellas como sobre algo perfectamente constituido y determinado.

Si dijéramos que la reflexión interior de la inteligencia sobre sí misma es la que adecua el pensamiento respecto a la realidad de las cosas, a

la manera como el artífice moldea la arcilla haciendo una imagen del ejemplar real – como parece decir Descartes al poner como primer principio de la ciencia el «*cogito*», esto es, el acto reflexivo de pensar que pienso –, quedaríamos encerrados en el más absoluto idealismo. Porque si el pensamiento es masilla moldeable por los actos reflexivos del mismo intelecto y no masilla moldeada por la irrupción de la realidad a través de los sentidos, no habría manera de justificar que la imagen que fabrica se adecua efectivamente al ejemplar de la cosa real. ¿Ya tenía previamente la idea de la misma? ¿De dónde la obtuvo? ¿Cómo sabe que esa idea corresponde con la cosa real? Y si ya la tenía, ¿para qué necesita pensar? Considerar, entonces, que la Lógica es un arte, parece propio del pensamiento moderno, infectado por el idealismo subjetivista.

El intelecto, entonces, puede considerar sus propias operaciones, pero no las conforma ni moldea. Por lo tanto, podrá haber una ciencia especulativa sobre las mismas, pero no un arte.

Donde sí se da un arte, es respecto a los signos sensibles con que se significa el pensamiento de manera oral o escrita. Estos sí son conformados por el hombre de manera razonable, con el fin de transmitir el propio pensamiento a los demás. Pero todos están de acuerdo en que este arte es la Gramática y no la Lógica. Como podremos comprobar, muchas veces se confunden los aspectos gramáticos de los signos del lenguaje, con aquellos que serían aspectos propiamente lógicos, que miran los conceptos mismos del intelecto.

II. La Lógica no sería una ciencia

La Lógica no parece ser un arte, pero tampoco una ciencia. El arte conforma la materia sobre la que opera haciendo su objeto, como el arquitecto hace el edificio, mientras que la ciencia encuentra a la materia o sujeto de su consideración como algo ya constituido, e investiga ante todo la quididad o esencia de tal sujeto o cosa, y además estudia todo lo que pueda tener con ello una relación necesaria, como sus partes y sus propiedades, sus causas y sus efectos. Ahora bien, el estudio de una parte de algo no constituye una ciencia especial, sino que pertenece a la ciencia que estudia la cosa entera; y lo mismo hay que decir respecto a las propiedades, causas y consecuencias necesarias. El estudio de la mano humana no corresponde a una supuesta «quirología» [1], sino que

[1] La partícula «quiro-» viene del griego χείρο, y significa mano. De allí viene quirúrgico, y de quirurgia quedó cirugía, que en griego se compone de χείρο y ἔργον (acción) y significa toda operación manual o arte. También tenemos quiromancia, que sería el arte de adivinar lo concerniente a la persona por las líneas de la mano.

pertenece a la antropología, pues la mano del hombre sólo se entiende si se estudia al hombre mismo. Por lo tanto, para saber si el estudio e investigación de una cierta cosa constituye una ciencia específicamente distinta de las demás, hay que ver si esta cosa no debe considerarse necesariamente como parte o consecuencia de otra principal.

La Lógica no parece considerar otra cosa que las operaciones del intelecto por las que se alcanzan las ciencias. Ahora bien, estas operaciones pueden considerarse de tres maneras distintas: 1º en sí mismas, como algo producido por el sujeto que las produce, esto es, el hombre; 2º en su relación intencional con la realidad en general; 3º en cuanto alcanzan la ciencia de cada cosa en particular. Pero de ninguna de estas maneras constituye una disciplina especial:

1º Si las operaciones del intelecto se consideran en sí mismas, como operaciones del hombre, es evidente que su estudio e investigación pertenecen a la ciencia del hombre o antropología. Así es que Aristóteles las estudia en el *Tratado del alma*, junto con las demás operaciones vitales.

2º La consideración de las operaciones del intelecto en su relación intencional con la realidad en general pertenece a la metafísica, pues tiene que ver necesariamente con el aspecto trascendental «verdad», que es propio de todo en ente en cuanto tal. A este capítulo de la metafísica se lo suele llamar gnoseología, que algunos indebidamente distinguen como si fuera una ciencia distinta.

3º Si estudiamos la aptitud de las operaciones intelectuales en cuanto a alcanzar la ciencia de las cosas en general, no es más que el capítulo principal de la gnoseología, que se denomina epistemología, pues el intelecto está abierto a alcanzar la ciencia de todo ente en cuanto tal, y la consideración del ente en cuanto tal es lo propio de la metafísica. Si estudiamos las operaciones intelectuales en cuanto se ordenan a alcanzar una ciencia en particular, por ejemplo la biología o ciencia del ente viviente, esta consideración pasa a pertenecer a la misma ciencia biológica, como primer capítulo que estudia la biología en sí misma. Y lo mismo hay que decir respecto a cualquier otra ciencia.

Por lo tanto, como no parece que pueda darse ninguna consideración de las operaciones intelectuales que no pertenezca formalmente a una ciencia distinta de la pretendida Lógica, no parece que ésta exista como tal.

III. La Lógica sería una propedéutica heterogénea de la filosofía

La Lógica no parece ser una disciplina específicamente distinta de las demás, sino un conjunto de asuntos que pertenecen cada uno a dis-

tintas ciencias y artes, pero que la buena pedagogía aconseja que se consideren antes de empezar la investigación de cualquier ciencia filosófica. En este sentido decimos que es una «propedéutica», del término griego προπαιδεία (de προ: previo y παιδεία: enseñanza, παιδευτικός: relativo a la enseñanza) que no hace mucho se ha comenzado a usar en las lenguas modernas [1], y significa "enseñanza preparatoria para el estudio de una disciplina" [2]. Así parecen considerarla Aristóteles y Santo Tomás.

1º El Organon de Aristóteles

Si repasamos los diferentes tratados que componen el *Organon* lógico de Aristóteles, parece claro que es como decimos. Estos tratados son: *Categorías*, *Perihermenias*, *Primeros* y *Segundos Analíticos*, *Tópicos* y *Refutaciones sofísticas*.

• En las *Categorías* se estudian los diferentes modos como las cosas pueden ser, esto es, las quididades más generales en que pueden distinguirse los entes. Pero esto no es evidentemente un asunto propio de una ciencia del conocimiento, sino más bien de lo real, por lo que pertenece propiamente a la metafísica, como de hecho lo hace Aristóteles en su tratado de filosofía primera o metafísica.

• El *Perihermeneias*, como el mismo título lo indica, no trata de la segunda operación del intelecto, como algunos quieren, sino de los signos sensibles con que se significa. Porque el verbo ἡρμηνεύω significa expresar el pensamiento por la palabra, hacer conocer, interpretar o traducir (Bailly). Por eso A istóteles comienza definiendo el nombre y el verbo, como partes principales de la oración enunciativa. El t atado, entonces, pertenecería más bien al arte de la gramática.

• De los *Primeros Analíticos* podemos decir lo mismo, pues allí se consideran las formas como puede significarse la tercera operación del intelecto. Las figuras y modos del silogismo no se distinguen por lo que son en el espíritu, sino por la manera como se expresan en el lenguaje hablado o escrito.

• Los asuntos considerados por los *Segundos Analíticos*, que tienen que ver con la demostración científica, son de difícil comprensión y parecen pertenecer propiamente a la epistemología.

• La *Tópica* considera el a te de discutir por discutir, y las *Refutaciones sofísticas* el a te de la mentira. Ambas, con la *Retórica* y la *Poéti-*

[1] El término aparece en la edición de 1992 del *Diccionario de la Real Academia Española*, pero no, por ejemplo, en la de 1914. «Propédeutique» aparece en el *Larousse* digital de 1996, pero no en el de 1913.

[2] Así trae el *Diccionario de la RAE*.

ca, parecen tratar más bien sobre el lenguaje como arte de comunicar el pensamiento, y no reflexiones sobre las operaciones interiores del intelecto.

2º El lugar de la Lógica en Santo Tomás

Santo Tomás no le deja un lugar especial a la lógica en su división de las disciplinas científicas [1]. La división primera y fundamental de las ciencias es en especulativas y activas: "Entre las ciencias, unas son prácticas y otras especulativas; y difieren porque las prácticas son por una obra, mientras que las especulativas son por sí mismas" [2]. Las ciencias especulativas se dividen en tres: "Las partes de la filosofía especulativa son tres, esto es, la matemática, la física y la metafísica" [3]. Y según Santo Tomás esta división es exhaustiva: "No hay un cuarto género de filosofía además de los mencionados" [4]. Las ciencias prácticas se dividen a su vez en activas y factivas: "Toda ciencia práctica es activa o factiva" [5], esto es, entre las ciencias morales y las artes: "Las ciencias activas se denominan ciencias morales... y las ciencias factivas se denominan artes mecánicas" [6].

Ciencias	Especulativas	Física
		Matemáticas
		Metafísica
	Prácticas	Activas (morales)
		Factivas (artes mecánicas)

Ahora bien, la Lógica no es un arte porque no produce ninguna obra externa o artefacto. Tampoco es una ciencia moral, pues ésta considera las acciones del hombre en cuanto proceden de la voluntad deliberada,

[1] Cf. Robert W. Schmidt SI, *The domain of logic according to Saint Thomas Aquinas*, Martinus Nijhoff, 1966. El autor plantea bien esta objeción al comienzo del cap. II: «Relation of logic to other sciences».

[2] In I De Anima, lect. 1, n. 3: "In scientiis autem quaedam sunt practicae, et quaedam speculativae: et hae differunt, quia practicae sunt propter opus, speculativae autem propter seipsas".

[3] In VI Metaph. lect. 1, n. 1166: "Tres sunt partes philosophiae theoricae, scilicet mathematica, physica et theologia, quae est philosophia prima".

[4] In De Trin. q. 5, a. 1 in finc: "Et ideo non est quartum genus philosophiae praeter praedicta".

[5] In XI Metaph. lect. 7, n. 2252: "Omnis enim scientia operativa vel est activa vel factiva".

[6] In VI Metaph. lect. 1, n. 1152.

por las cuales el hombre se vuelve bueno o malo, y no es el caso de las operaciones lógicas. Tampoco pertenece ciertamente a la física ni a la matemática. ¿Puede considerarse a la Lógica como una ciencia metafísica, en cuanto trata de todos los entes en general? No cabe pensarlo, porque la metafísica trata del ente en cuanto tal, mientras que la Lógica trata de las operaciones de la razón. Además, la metafísica se estudia por sí misma, mientras que la Lógica por las demás ciencias; de allí que la Lógica se estudie al comienzo y la metafísica al final.

Por eso concluye un autor: "En la medida en que la Lógica no puede ser ubicada ni entre las ciencias prácticas ni entre las especulativas, parece que no hay lugar para la Lógica en la clasificación de las ciencias que el Aquinate comúnmente emplea"[1]

B. Los grandes sabios han considerado la Lógica como disciplina especial

Los más grandes sabios, sin embargo, han considerado a la Lógica no como un simple conjunto de lecciones para novatos, sino como una disciplina formalmente distinta de las demás. Así lo ha sostenido sobre todo Aristóteles (contra Platón) y Santo Tomás.

I. Sócrates y los sofistas

1º Aprendiendo a pensar

Los griegos fueron invitados por la divina Providencia a pensar bien. No sólo tuvieron la curiosidad de saber qué son las cosas y cuáles sus principios, sino que también sintieron desde el principio la necesidad y el gusto de pensar bien. En el templo de Apolo, en Delfos, se leía: «Γνῶθι σεαυτόν, conócete a ti mismo», y los griegos, reconociendo que lo que los distinguía de los demás animales era la razón, el λόγος, no se entretuvieron en una atormentada introspección psicológica, como los modernos, sino que prestaron atención sobre todo a lo que significaba pensar, querer y obrar como es debido. No sólo consideraron, entonces, lo que son las cosas, sino también lo que es la ciencia, la virtud y la ley.

[1] R. Schmidt, *The domain of logic*, p. 24. No es su opinión, sino que lo dice, como nosotros, a modo de objeción.

La vocación de filósofos los llevó a ser lógicos, además de moralistas y juristas.

Pero aprender a pensar no es asunto de poca monta. Los primeros filósofos griegos se preguntaron por la naturaleza, esto es, por el principio oculto que explica por qué las cosas se comportan como lo hacen. Por eso Aristóteles los llama «físicos», es decir, «naturales». Pero al dar respuesta a este interrogante, comenzó a ponerse de manifiesto una cierta dualidad, que en parte se da en las cosas mismas y en parte en nuestra manera de pensar. Porque las cosas se muestran múltiples, individuales y cambiantes en su modo de ser y comportarse, pero manifiestan claramente que responden a ciertos principios ocultos únicos, comunes y permanentes de su ser y de su obrar. Lo que se ve y se toca es *múltiple, individual y cambiante*, lo que se descubre por dentro o por detrás, como con una vista superior, es *único, común y permanente* [1].

Nosotros sabemos que aquello se conoce por los sentidos y esto por el intelecto porque así nos lo han enseñado, pero los primeros físicos tenían que descubrirlo, y no fue fácil. Sobre todo, como dijimos, porque no es una dualidad que esté sólo en las cosas o sólo en nuestra manera de conocerlas, sino en una y otra parte como en cierta correspondencia.

Los primeros filósofos buscaron la solución – como era debido – por el lado de las cosas, pero padecieron la falta de distinción por el lado de su propio modo de conocerlas. De hecho los primeros de todos, a los que podemos llamar «jonios», pues florecieron en las ciudades griegas de la costa oeste del Asia menor, la Jonia, pusieron como principios naturales a realidades del mismo orden de aquellas que se perciben por los sentidos. Tales de Mileto, por ejemplo, decía que aquello único y común que se daba en todas las cosas y explicaba su comportamiento, era un «agua» primordial, capaz de tomar todas las formas. Esta respuesta padecía del error de creer que todas las cosas que existen son como aquellas que se ven y tocan. Su solución quedaba demasiado apegada a lo sensible, por lo que puede denominarse «sensualista» [2]. Herá-

[1] En la *Introducción* hemos ejemplificado esta cuestión. Los gatos son todos distintos, y nacen y mueren de manera individual. Pero tienen un comportamiento común y característico, que responde – decimos – a su naturaleza gatuna. Pero aunque a esta naturaleza no la vemos ni tocamos, es evidente que está, que responde a algo real y no a una pura ilusión de nuestra mente, pues se trasmite de gato a gato por la generación.

[2] F.-J. Thonnard, *Précis d'histoire de la Philosophie*, 2e édit., Desclée, Paris Rome 1946, p. 10: "Los esfuerzos de los primeros filósofos nos hacen asistir al descubrimiento progresivo de este principio fundamental del peripatetismo [la teoría del acto y la potencia]. Primero proponen netamente el problema insistiendo sobre los dos aspectos [la identidad que descubre la inteligencia y el movimiento que perciben los sentidos] con soluciones contradictorias: de un lado, los *jonios*, admirados por el hecho del cambio (per-

clito de Éfeso lleva al extremo este defecto, llegando a decir que lo único real no es el ser sino el devenir, esto es, el cambio perpetuo. Por esta vía termina afirmando que lo que es no es, pues en el preciso instante en que es está cambiando en otra cosa.

En el otro extremo de Grecia, los «eleatas» – Elea era una ciudad griega de la costa sureste de Italia, en la Magna Grecia – dieron un importante paso hacia la verdad. Parménides de Elea se dio cuenta que la inteligencia ve más allá de lo que los ojos ven, descubriendo la unidad del ser y de las esencias en la multiplicidad de las cosas. Pero entusiasmado con el descubrimiento, no quiso entender de matices y afirmó que lo único real es el ser, que es uno, universal y eterno, pues es la esencia de todo lo que es, mientras que la multiplicidad y el cambio que descubren los sentidos son sólo aparentes. Por lo que tiene de exagerado, su solución puede llamarse «intelectualista». Recién Aristóteles matizará a Parménides, poniendo las cosas en su lugar[1].

Heráclito
todo cambiante
Solución sensualista

Parménides
todo permanente
Solución intelectualista

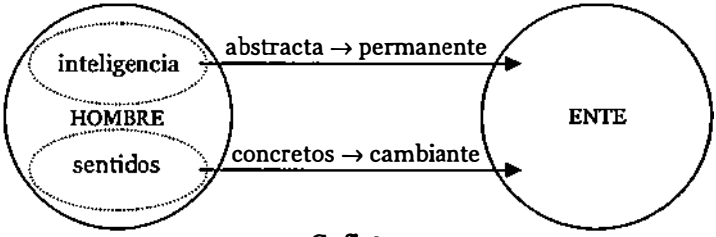
Aristóteles
esencial y accidental
Solución realista

cibido por los sentidos), proponen una *solución sensualista*; del otro, los *eleatas*, fascinados por lo absoluto del ser, proponen una *solución racionalista*. Viene entonces un ensayo de conciliación intentado por los *atomistas*, pero en vano. Desanimados por tantos esfuerzos inútiles, los *sofistas* abandonaron la especulación por la acción y proclamaron el escepticismo; sin embargo, su teoría puede considerarse un nuevo ensayo de conciliación, no ya desde el punto de vista objetivo o físico, sino desde el punto de vista subjetivo o psicológico".

[1] Frecuentemente se contraponen las posiciones de Heráclito y Parménides como dos polos opuestos equidistantes al ecuador de la verdad, pero no es justo. Heráclito exagera en el error, dando una visión infernal de la realidad, en la que todo es caos y contradicción, mientras que Parménides exagera en la verdad, dando una visión celestial, pues lo que dice del ente le conviene propiamente a Dios. La solución de Aristóteles no es una posición media entre ambos, sino el perfeccionamiento de la solución de Parménides. La metafísica de Aristóteles también afirma que todo es ente, pero señalando que el ente no es una noción unívoca sino análoga.

2º La crisis sofística

Hacia el fin del siglo V antes de Cristo, Atenas se convirtió, bajo Pericles, en el centro político y cultural de toda la Grecia. Al confluir en ella todas las corrientes filosóficas, se puso de manifiesto su insuficiencia y sus contradicciones, produciéndose un movimiento de desánimo escéptico, que dio lugar a los «sofistas». Estos dejaron de buscar la solución del problema de la unidad de la esencia y la multiplicidad de las existencias por el lado de las cosas, y pretendieron que esta dualidad se debía solamente a nuestra manera de conocer. Las cosas son concretas, como nos las descubren los sentidos, pero la inteligencia del hombre concibe ideas abstractas y le atribuye a muchas un concepto común. Las definiciones, entonces, no descubrirían la esencia de las cosas, sino la insuficiencia de nuestra inteligencia, que no es capaz de abarcar la complejidad infinita de lo real. La solución de los sofistas era «subjetivista». "El hombre – decía Protágoras – es la medida de todas las cosas, de lo que son aquellas que son, de lo que no son aquellas que no son; es verdadero lo que a cada uno le parece, y de cada cosa se pueden dar dos discursos contrarios".



Sofistas
la dualidad está en el hombre
Solución subjetivista

Si bien el balance de la sofística es totalmente negativo, pues se caía así en el indiferentismo intelectual, religioso y moral, sin embargo tuvieron algunos escasos méritos: "En Filosofía se les debe el haber roto el excesivo exclusivismo con que hasta entonces se centraba el interés de los filósofos en torno al problema de la Naturaleza, haciéndolo derivar hacia una reflexión sistemática de los problemas humanos. Haber perfeccionado la Dialéctica y planteado el problema crítico del valor del conocimiento, desarrollando las actitudes implícitas en los presocráticos, aunque en su solución derivan hacia el subjetivismo y escepticismo. [...] Los sofistas se presentaban ante todo como educadores, como maestros de sabiduría y de virtud ciudadana (πολιτική ἀρετή). En la educación in-

trodujeron un ideal pedagógico más amplio y completo que el tradicional, sacándolo de los moldes demasiado estrechos de la antigua formación gimnástica y rítmica. Su concepto de Retórica no se refería solamente a la forma exterior de los discursos ni a su armazón lógica interna, sino que implicaba una formación cultural enciclopédica, suficiente para preparar a los jóvenes a intervenir con éxito en los debates públicos y en el gobierno del Estado. Aunque asentado sobre bases filosóficas poco sólidas, en realidad su ideal de educación fue beneficioso y acabó por prevalecer sobre el antiguo[1].

El «mérito» de los sofistas nos debe dejar advertidos para no estudiar la lógica sin una constante referencia a la ciencia de las cosas, que se logra indicando en cada paso los problemas filosóficos implicados en las cuestiones puramente lógicas. La Lógica estudiada para sí misma, para pensar con coherencia, sólo forma charlatanes o, lo peor dentro del género, ideólogos. La Lógica debe ser estudiada para la filosofía, para pensar con adecuación a lo real. Por esta razón, sólo los grandes filósofos han sido buenos lógicos.

3º El método socrático

En este momento en que Grecia estaba a punto de perder su vocación filosófica, aparece Sócrates y la salva. Ante el problema que plantea la realidad, la sofística destacó el problema complementario que plantea nuestra manera de conocerla. Pero Sócrates, en lugar de desesperar en la búsqueda de la verdad, como hicieron los sofistas, señaló los elementos fundamentales del *método* para alcanzarla. El espíritu del hombre no concibe la verdad de cualquier manera, sino que necesita del arte de la partera o «mayéutica» (de μαίευω, que significa parir) para darla a luz, arte que nosotros llamamos *Lógica.* Si Sócrates tiene un mérito superior en la historia de la filosofía, no fue tanto por las verdades filosóficas que alcanzó, pues en el camino a la verdad apenas dio los primeros pasos, sino porque mostró la manera de caminar. No se suele leer que Sócrates sea grande más como lógico que como filósofo, porque con el tiempo la Lógica ha sufrido una depauperación, y ya casi nadie le reconoce su alta dignidad como partera de la verdad, pero sí se dice que fue sobretodo el genio del *método.* Suena mejor, pero significa lo mismo [2].

---

[1] G. Fraile OP, *Historia de la filosofía*, tomo I, 2ª edición, BAC 1965, p. 228.

[2] F.-J. Thonnard, *Précis d'histoire de la Philosophie*, p. 45: "Desde el punto de vista doctrinal, la obra de Sócrates no es todavía una síntesis coherente y completa, aun en moral: es una iniciación genial, rica en grandes verdades, pero que quedan en germen. Así, Sócrates alcanza una visión neta y profunda de las condiciones de la ciencia humana cuyo dominio propio es lo universal; y descubre el verdadero método científico bajo su doble

Los antiguos físicos habían vislumbrado ciertos principios ordenadores de los elementos materiales, como el *Logos* de Heráclito, el *Amor* y la *Discordia* de Empédocles o la *Inteligencia* de Anaxágoras, que justificarían lo permanente dentro del cambio: Frente a esta dualidad de principios naturales activos y pasivos – que Aristóteles explicará con la distinción entre forma y materia –, los sofistas habían puesto la dualidad de principios cognoscitivos del hombre, los sentidos y la razón. Por fin Sócrates va a poner en correspondencia estas dos dualidades: "[Sócrates] distingue dos clases de conocimiento: los *sentidos*, que perciben las cosas corpóreas, particulares y mudables, y la *razón*, que conoce los conceptos universales. Por la razón el hombre comunica con lo divino, con la Razón universal" [1].

El principio y fundamento del método socrático, sin embargo, no es tanto científico sino más bien humano, y consiste en saber que el hombre no llega solo a la verdad, sino que necesita maestro. Sócrates no va desarrollar propiamente un método de *aprender* (para formar autodidactas), sino un método de *enseñar* (para formar maestros, pues no es al discípulo a quien toca dominarlo). La manera de enseñar, entonces, será por medio de un diálogo especial, que podemos llamar catequético (de κατηχέω, repicar, resonar, y de allí instruir de viva voz), que exige siempre una primera etapa a modo de preámbulo: antes de enseñar la *respuesta* de una cuestión, el maestro debe enseñar la *pregunta*.

Preámbulo. Esta primera etapa es indispensable y debe cumplir con dos finalidades: que se perciba la dificultad de la interrogación, y que la interrogación respete el orden adecuado.

• Formular la pregunta supone descubrir que una sentencia no es evidente y pide una explicación. Para el que busca la sabiduría hallar la pregunta es como descubrir la herida para el que busca la salud. Para ayudar a lograrlo, el maestro debe quitar la falsa seguridad con que el discípulo tiene ideas a veces verdaderas, creyendo que son evidentes cuando no lo son, o destruir las falsas explicaciones en que las cree asentadas. Para este trabajo de demolición, Sócrates utilizaba sobre todo la ironía, que ayuda a avergonzarse del error en que se está. Pero con o sin ironía, la *objeción* es siempre el mazo que realiza este trabajo [2].

---

aspecto inductivo y deductivo... Sócrates queda ante todo, según él mismo lo quiso, como *el médico de la inteligencia griega*: la curó de su escepticismo y la volvió a poner en el camino de la plena verdad".

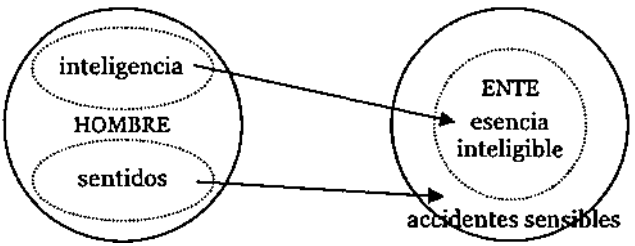
[1] G. Fraile, *Historia de la filosofía*, tomo I, p. 257.

[2] En este primer capítulo estamos desarrollando, justamente, este *preámbulo*, en el que, por medio de las objeciones, terminaremos formulando el interrogante que prepara la justificación de la existencia de la Lógica.

• Tanto o más importante que percibir la dificultad de la cuestión planteada, es que se plantee la cuestión adecuada. Porque así como no podemos subir a lo alto sin una escalera adaptada a nuestras piernas, en la que nuestro primer paso debe subir el primer escalón, así tampoco podemos llegar a las alturas de la verdad plena sino por una graduación de cuestiones pequeñas, adaptadas a nuestra humilde inteligencia, debiendo empezar por la más baja, pues sólo si ponemos el pie en ésta podremos alcanzar la segunda y luego la tercera. Si no se plantea primero la pregunta primera, se puede perder para siempre el camino a la ciencia, pues ¿de qué nos sirve una escalera para cuyo primer escalón no nos dan las piernas?

Mayéutica. Una vez purificada la mente del error y despertado el deseo de la ciencia por el planteo del problema, Sócrates señaló con genial intuición cuál era el instrumento principal para alcanzar la ciencia: la *definición*, sugiriendo además cómo se debía aplicar por medio de la *demostración:*

• "*Inducción socrática*. Primeramente, para fundar una ciencia moral liberada del relativismo de los sofistas y que se imponga a todos, hay que reducir la innumerable variedad de los casos particulares a la unidad de un concepto aplicable a una infinidad de casos de la misma especie; por medio de hechos de experiencia legítimamente interpretados por el buen sentido o la razón, es necesario establecer la *definición* de la cosa estudiada".[1] Sócrates se preocupó especialmente por la ciencia moral, pero su método demostró su eficacia para toda ciencia. La explicación de toda cuestión, esto es, el descubrimiento de su «*propter quid*» o causa, se va a dar por la inducción de los aspectos esenciales de la cosa o sujeto respecto del cual se plantea la cuestión, dejando de lado todo lo contingente y accidental.



Sócrates
adecuación mente → realidad

[1] F.-J. Thonnard, *Précis d'histoire de la Philosophie*, p. 36.

• "*La deducción* en Sócrates es mucho menos frecuente. Es un iniciador cuya tarea es sobre todo establecer el fundamento de la ciencia por buenas definiciones. Sin embargo, se encuentran algunos ejemplos en los que Sócrates, partiendo de principios generales ya encontrados o admitidos, conduce al interlocutor por sus preguntas, sea a un caso particular, ya a una consecuencia necesaria[1]. La definición esencial de la cosa o sujeto de estudio distingue las causas que explican, por medio de demostraciones, todas las propiedades y consecuencias ligadas necesariamente a tal sujeto, permitiendo alcanzar la ciencia completa del mismo[2].

Ya podemos ir viendo que si el método de la ciencia es tan importante, parecería extraño que no constituya una disciplina especial.

II. La Dialéctica de Platón

Platón fue la flor del árbol que fue Sócrates, y el fruto maduro fue Aristóteles. Filósofo genial, si Platón no llegó a la cumbre de la filosofía fue porque le faltó ser mejor lógico.

1º La solución platónica

Platón va a tomar la solución socrática al doble problema de los físicos y de los sofistas. Los físicos quedaron atrapados entre el movilismo de Heráclito y el inmovilismo de Parménides, y los sofistas, pretendiendo explicarlo por la concreción de los sentidos y la abstracción de la razón, habían caído en la trampa mayor del subjetivismo. Sócrates, dijimos, había señalado la correspondencia de estas dos dualidades, mostrando el camino a la verdad como adecuación del intelecto a la realidad. Platón, entonces, tomó este camino pero todavía sin matices: los sentidos serían heraclitianos y la inteligencia parmenidiana. "Su teoría de las Ideas, con la distinción entre dos mundos, el sensible, objeto de opinión, concebido conforme al movilismo de Heráclito, y el inteligible, objeto de la verdad y de la ciencia, en que, manteniendo el pluralismo [de sustancias], tratará de salvar la necesidad del Ser como Parménides,

---

[1] F.-J. Thonnard, *Précis d'histoire de la Philosophie*, p. 36.

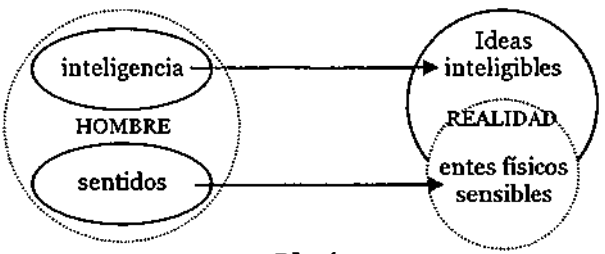
[2] En el **capítulo 1º** de nuestra consideración de *La Lógica en sí misma*, planteamos la cuestión que da lugar a esta ciencia, que no es más que el *preámbulo* de la investigación. En el **capítulo 2º** buscaremos la definición de la Lógica, etapa *inductiva* del método socrático. En el **capítulo 3º** mostraremos cómo se explican las propiedades de este arte a partir de la buena definición, etapa *deductiva*. A la *definición* y *demostración*, los escolásticos le agregan un tercer *modus sciendi*, esto es, un tercer instrumento para alcanzar ciencia: la *división*. Lo aplicaremos en el **capítulo 4º**, completando así – de la buena y antigua manera – nuestra exposición.

representa un gran esfuerzo para superar en una síntesis las dos actitudes antagónicas de la Filosofía griega ante el problema del ser" [1].

La doble consecuencia de este error está en que debilita la unidad del hombre y de la misma realidad:

• En la explicación de Platón no aparece la necesidad que la razón tiene de los sentidos, pues ambas facultades parecen obrar casi por separado. Y al no explicar la complementariedad de estas facultades, como los sentidos están evidentemente ligados más al cuerpo y la razón al alma, debilita también la unidad de cuerpo y alma en el hombre. Aunque Platón no la niega, tampoco la justifica.

• Separa las esencias o Ideas, sosteniendo que existen tal como la inteligencia las conoce: únicas, inmutables y eternas; y las contrapone al mundo de los entes físicos: múltiples, cambiantes y contingentes. No llega a establecer una separación absoluta, pues los entes físicos participarían de las Ideas, pero nunca termina de explicar en qué consiste esta participación.



Platón
adecuación separada

2º La Dialéctica

Platón llama «dialéctica» al método de investigación de la verdad, pero como a los aspectos lógicos de nuestra manera de conocer les da un alcance metafísico, como si se dieran en la realidad tal como los tenemos en la inteligencia – grave error que difícilmente evitan los filósofos y teólogos –, su dialéctica no se constituirá como una doctrina especial acerca del modo general de alcanzar la ciencia, es decir, como una Lógica, sino que será directamente el método propio de la metafísica. El método platónico intenta ser un perfeccionamiento del método socrático, por lo que podemos también distinguir un preámbulo, o etapa preparatoria, de la dialéctica propiamente dicha:

[1] G. Fraile, *Historia de la filosofía*, tomo I, p. 298.

Purificación. Platón insiste tanto o más que Sócrates en la necesaria purificación del espíritu para poder acceder a la contemplación de las Ideas. Y no sólo reconoce la necesidad de quitar las concepciones falsas, para lo que utilizará también la ironía, sino que señala especialmente el obstáculo que ponen las pasiones desordenadas. El acceso a la sabiduría supone una conversión del alma de los bienes sensibles a los espirituales, descubriendo poco a poco la Idea del Bien, cuyo amor lleva a término la purificación necesaria.

Dialéctica. Desde el punto de vista más propiamente científico, Platón distingue dos etapas, una primera que mira al mundo sensible y engendra la opinión, la segunda y superior que mira al mundo de las Ideas y engendra la ciencia:

- La percepción de las cosas sensibles, que participan de las Ideas inteligibles, funciona a manera de despertador de éstas – según la doctrina platónica de la *reminiscencia*, que dice que en el alma duerme la ciencia de las Ideas que tuvo en una existencia previa a la unión con el cuerpo –, y engendra al comienzo una conjetura u opinión de la verdad [1]. A esto se suman las definiciones provisorias que se reciben por tradición o por opinión común.

- La contemplación de las Ideas inteligibles se prepara por el raciocinio matemático, que ya es ciencia pero todavía imperfecta, y termina en la intelección de las Ideas, y en el análisis y deducción de sus relaciones mutuas, en lo que consiste la ciencia perfecta [2].

3º Valoración

Aunque el error de Platón fue grave, la dirección general de su pensamiento era recta pues – contra lo que hicieron los sofistas – ponía a la realidad como fundamento y medida de la inteligencia. De hecho, su contribución a la verdad fue muchísimo mayor que lo que en su pensamiento pueda hallarse de falso.

III. Aristóteles, el padre de la Lógica

Si Aristóteles pudo llevar las geniales intuiciones de Platón a conformar el sistema definitivo de la filosofía – pues no hay otra manera de

[1] Como se ve, Platón no separa completamente la inteligencia de los sentidos, pero el conocimiento sensible no es más que una *ocasión* del conocimiento inteligible.

[2] Platón pretende lograr una deducción inmediata – sin término medio –, que frecuentemente expresa por medio de entimemas o silogismos truncos, en los que parece que una proposición se deduce directamente de otra.

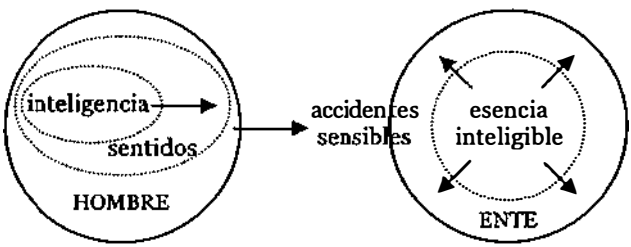
pensar en adecuación a la realidad – fue porque le prestó mayor atención que su maestro al método del buen pensar. Llegó a ser el Filósofo por antonomasia porque tuvo la humildad y la paciencia de detenerse en las cuestiones lógicas. Quede como advertencia para los que quieran seguir sus pasos.

1º La solución aristotélica

Siguiendo la solución socrática, Aristóteles va a unir sin confundir lo que Platón había distinguido separando demasiado:

• Las esencias o ideas no se hallan en un mundo separado de las cosas físicas, sino que se hallan en ellas mismas como su forma, que es un principio intrínseco activo, de donde las cosas toman lo común y permanente. La singularidad y contingencia les viene a las cosas en razón de la materia, que es un principio intrínseco pasivo.

• Los sentidos conocen las cosas en su concreción material, y la inteligencia abstrae las esencias de lo que los sentidos le presentan. Los sentidos son un instrumento indispensable de la inteligencia.



Aristóteles

abstracción de la esencia en lo sensible → *concreción* de la forma en la materia

Las esencias, entonces, se hallan en las cosas como envueltas en la contingencia de la materia; los sentidos conocen las cosas en esta contingencia y concreción, y la inteligencia desenvuelve las esencias por medio de la abstracción. Explica así cómo la dualidad que se halla en las cosas está en correspondencia con la dualidad que se da en la mente del hombre: por parte de las cosas, la solución aristotélica se resume en la doctrina de la materia y la forma, y por parte del sujeto cognoscente, se resume en la doctrina de la abstracción.

2º El «Organon» lógico

Aristóteles compuso diversos tratados de asuntos propios de la Lógica, que en conjunto constituyen lo que los comentaristas posteriores

llamaron el *Organon* aristotélico, esto es, el «instrumento», porque proporciona las herramientas con las que debe trabajar el filósofo en su investigación de la ciencia de las cosas. Estos tratados son los siguientes:

• *Categorías* o *Predicamentos*, dedicado a la primera operación del intelecto, donde distingue los géneros más universales del ente. Ya en los cuatro primeros modos que allí se ponen de la esencia o sustancia, primer y principal género del ente, se plantea la solución aristotélica al doble problema del ente y de su conocimiento, pues Aristóteles distingue: 1º la esencia o sustancia concreta, tal como la descubren los sentidos (sustancia primera); 2º la sustancia entendida como materia; 3º entendida como forma; 4º la esencia o sustancia abstracta, tal como la descubre la inteligencia (sustancia segunda).

• *Perihermeneias* o *De la interpretación*, donde trata lo que se refiere a la segunda operación del intelecto. Todos los demás tratados consideran la tercera operación del intelecto, esto es, el razonamiento.

• *Primeros Analíticos*, que trata del razonamiento en general.

• *Segundos Analíticos* o *Analíticos posteriores*, meollo de la Lógica de Aristóteles, donde considera la demostración científica.

• *Tópicos* o *Dialéctica*, sobre los argumentos silogísticos en cuanto conducen a una conclusión probable.

• *Refutaciones sofísticas*, donde estudia las falacias o razonamientos falsos con apariencia de verdaderos.

Están también los tratados sobre *Retórica* y *Poética* (del que sólo queda un fragmento del libro I sobre la tragedia), que en general no se incluyen en el *Organon*.

3º La Lógica como disciplina especial

Es verdad que Aristóteles no dice con todas las letras que la Lógica es una ciencia específicamente diferente de las demás, pero es evidente que así la considera. En primer lugar, hay que tener en cuenta que, aunque Aristóteles dio todos los elementos para una completa clasificación de las ciencias, y en muchas partes hace una división de las mismas, en ninguna parte de sus escritos se propone hacer una clasificación completa. "En el libro VI de la *Metafísica* establece la distinción de las ciencias en *teoréticas*, *prácticas* y *poéticas*. Hay tres clases de las primeras: *Física*, que tiene por objeto las sustancias móviles e inseparables de la materia; *Matemáticas*, que versan sobre objetos inmóviles, pero inseparables de la materia, y *Teología*, que se ocupa de la sustan-

cia separada, eterna o inmóvil, y que es la ciencia suprema"[1]. "La clasificación aristotélica de las ciencias se completa con la división en ciencias *prácticas*, entre las que enumera la *Política*, que tiene como objeto el gobierno de la ciudad (polis); la *Económica*, a la cual le corresponde el gobierno de la casa (oikós), y la *Monástica*, o Ética, a la que le compete la dirección de la vida individual. A éstas hay que añadir las ciencias *poéticas* o productivas, que tienen un valor científico mucho menor y que propiamente entran en la categoría de artes. La enumeración es variable en los distintos lugares, mencionando la *Medicina*, la *Gimnástica*, la *Estatuaria*, la *Música*, la *Dialéctica*, la *Retórica*, la *Poética*, etc. En estas clasificaciones no aparecen incluidas otras ciencias como la *Filosofía primera*[2], la *Analítica* (Lógica) y la *Gramática*, a las que Aristóteles atribuye un carácter más general"[3].

Pero la existencia del *Organon* aristotélico, en especial de los dos *Analíticos*, primeros y posteriores, demuestra con los hechos que Aristóteles consideraba la Lógica como una ciencia especial, pues el Filósofo no hace nunca un tratado que no tenga un sujeto con una formalidad específica. Y así lo da a entender más de una vez: "Es preciso conocer los *Analíticos* antes de empezar ninguna ciencia, y no hay que esperar a que se nos enseñe una u otra para plantear semejantes cuestiones" (*Metafísica* IV c. 3, 1005 b 4).

IV. La herencia de Aristóteles

Platón dejó un pensamiento vivo, en movimiento, fecundo, abierto en muchas direcciones, y plasmado en escritos atractivos de gran valor literario. Aristóteles dejó la *filosofía, viva* de otra vida perenne, propia de los principios universales evidentes que la animan, *fecunda* no de otros pensamientos más perfectos sino de verdades que la prolonguen como las ramas al tronco, *abierta* sólo en dirección a lo real, pero más abierta aun pues lo está a toda la realidad. Pero la filosofía aristotélica quedó cifrada en escritos áridos de una extremada parquedad, a la manera como la planta queda en la semilla. Sus obras quedaron aureoladas por el prestigio de su autor y porque dejaban percibir que en ellas se escondía mucha verdad, pero no hubo discípulo que se hiciera digno heredero del pensamiento de Aristóteles y pudiera explicarlas. De allí que la filosofía griega siguiera en franca decadencia, y los pocos pensa-

[1] G. Fraile, *Historia de la filosofía*, tomo I, p. 446.

[2] Fraile distingue la *Teología* de la *Filosofía Primera*, pero sin razón. Sigue opiniones modernas que distinguen teología de ontología.

[3] G. Fraile, *Historia de la filosofía*, tomo I, p. 448.

dores de valor que hubieron, como Plotino, tomaron más de Platón que de Aristóteles [1].

Como sólo las enseñanzas del *Organon* aristotélico son más accesibles e inmediatamente útiles, Aristóteles fue conocido y transmitido en los siglos posteriores no tanto como el Filósofo sino como lógico, y si bien su Lógica quedará reconocida y aceptada desde entonces como una ciencia específica, al ser despojada de sus doctrinas filosóficas, constituirá apenas algo más que una gramática mental.

1º Estoicos, epicúreos y escépticos

A Platón y Aristóteles les siguen seis siglos que pueden considerarse de decadencia, con numerosos pensadores secundarios, pero que tuvieron importancia en cuanto sirvieron de conexión entre la ciencia griega y la Sabiduría cristiana. En la primera parte de este largo período se pueden distinguir tres corrientes de pensamientos principales: los estoicos, los epicúreos y los escépticos. La característica general de todos ellos está en que la preocupación principal deja de ser metafísica, como en Platón y Aristóteles, pasando a ser exclusivamente moral. Luego, hacia el comienzo de la era de Jesucristo y como consecuencia de este acontecimiento, la inquietud principal de las escuelas filosóficas pasó de ser puramente moral a ser más religiosa y mística. Se produce entonces un retorno a los dos grandes griegos, Aristóteles y sobre todo Platón, y surge el último pensador de nota del paganismo: Plotino.

Para todos éstos, como dijimos, la Lógica es una disciplina especial y necesaria, aunque nunca recupera su verdadera estatura, pues depende completamente de la filosofía a la que está asociada. "Los estoicos concebían la Filosofía con amplitud enciclopédica como «ciencia de las cosas divinas y humanas». La dividían en tres grandes secciones: *Lógica*, *Física* y *Ética*, aunque no coincidían en el orden en que debían sucederse, pero todos subordinaban las dos primeras a la Ética, que era la principal. [...] Dividían la Lógica en dos partes: 1ª, *Dialéctica*, que es la principal, y que consiste en la discusión en forma dialogada (διὰ λέγεσθαι) por medio de preguntas y respuestas, y 2ª, *Retórica*, en la cual la oración fluye de manera continua, y consiste en la buena disposición de los raciocinios expresados en forma de disertación" [2]. "Los estoicos

[1] F.-J. Thonnard, *Précis d'histoire de la Philosophie*, p. 166: "Plotino (205-270) tiene primeramente el fin de recoger la herencia de todos los grandes filósofos griegos; quiere reunir y conciliar todas sus teorías, especialmente las de Platón y Aristóteles, de los estoicos y de Filón. Pero el que juzga más grande y al que le debe más, es Platón".

[2] G. Fraile, *Historia de la filosofía*, tomo I, p. 601.

conservan la lógica formal de Aristóteles con sus ricas clasificaciones, pero en lugar de interpretar el concepto como expresando una naturaleza universal (conceptualismo moderado), lo consideran como un simple nombre común, que resume un conjunto de sensaciones o que reemplaza a un grupo de individuos más o menos semejantes (*nominalismo*)[1].

Epicuro (341-270) y su escuela dividían la filosofía de la misma manera, pero según su concepción materialista y empirista, sólo le daban valor a la ciencia en cuanto sirviera para conseguir la felicidad en esta vida. Primero ponían la *Canónica* o Lógica, que trata del conocimiento y de las normas y criterios para distinguir lo verdadero de lo falso; ésta se subordina a la *Física*, que busca dar una idea de la realidad con el fin de liberar al hombre del temor al destino, a los dioses y a la muerte; y la Física se subordina a la *Ética*, que trata de los medios de alcanzar la felicidad.

Aunque el escepticismo ha sido y será siempre una tentación del hombre ante la dificultad de acceder a la verdad, el primero en sostenerlo como actitud filosófica fue Pirrón (365-270). También cayó en un escepticismo moderado la Academia platónica en su discusión con el dogmatismo de los estoicos. Pero en general el helenismo no sucumbió completamente en el desaliento porque, aunque ningún sistema se sostenía ante la crítica, sin embargo era evidente que se poseían muchos elementos de verdad. Por eso, en los siglos en torno al advenimiento de Cristo, lo que predominó fue una actitud ecléctica, en la que cada uno tomaba de los diferentes sistemas lo que le venía bien.

La tendencia principal entre los peripatéticos que continuaron con el Liceo de Aristóteles fue justamente el eclecticismo. El décimo sucesor en la dirección del Liceo, Andrónico de Rodas, editó las obras completas de Aristóteles hacia el año 50 antes de Cristo, que habían estado mucho tiempo perdidas. Escribió un tratado *Sobre la división* (tema lógico) y comentó la *Física* y las *Categorías*. "Defendió la doctrina aristotélica contra los ataques de sus contemporáneos, pero su actitud es ecléctica, admitiendo elementos estoicos"[2]. En la recuperación del aristotelismo se destaca Alejandro de Afrodisia (hacia el año 200 d. C.), quien comentó las obras del Estagirita con profundidad, tanto que llegó a ser llamado el «segundo Aristóteles». Se conservan sus comentarios a los *Tópicos* y a los *Primeros analíticos*. Ejerció un gran influjo en Plotino.

Entre los romanos, más prácticos que especulativos, se dio el eclecticismo más decidido. Amantes del buen decir, cultivan la lógica y la re-

[1] F.-J. Thonnard, *Précis d'histoire de la Philosophie*, p. 140.
[2] G. Fraile, *Historia de la filosofía*, tomo I, p. 648.

tórica. La *Topica ad Trebatium* de Cicerón (106-43) no caerá nunca de las manos de los escolásticos cristianos. En general siguen aceptando la división estoica de la filosofía en tres partes.

2º El neoplatonismo

El gran preámbulo en la metodología del Redentor para llevarnos a la Verdad se había cumplido. Con los grandes griegos despertó en los hombres el amor a la Sabiduría, apenas entrevista, pero no sin cierta ironía dejó que los hombres palparan su imposibilidad de acceder a ella. Los filósofos pierden la confianza en el propio ejercicio de la razón y se abren a la esperanza de un Maestro que se las enseñe.

"El siglo inmediatamente anterior a la Era cristiana y los dos posteriores, más que nuevas ideas ofrecen un conjunto de aspiraciones que constituyen la preparación de la gran síntesis del neoplatonismo con que se cierra la especulación filosófica griega. El estado general de los espíritus manifiesta una extraña inquietud, producto de la acción demoledora del escepticismo, y a la vez del eclecticismo, que en reacción contra el primero había tratado de buscar puntos de coincidencia entre todas las escuelas. La influencia del escepticismo se aprecia en la pérdida de confianza en la razón especulativa. El pensamiento no se siente seguro de sí mismo. La experiencia del poder destructivo de la Dialéctica había creado un ambiente de recelo y desconfianza con los procedimientos racionales. La Filosofía huye de las sutilezas y de los refinamientos dialécticos, abandona los grandes temas especulativos y se refugia en la Moral y en la Religión, buscando fórmulas sencillas y normas de fácil aplicación para resolver el problema práctico de la orientación de la vida" [1].

"El mismo fondo de escepticismo se manifiesta en el predominio de la autoridad. Se rehabilitan los grandes nombres antiguos – Pitágoras, Platón – para poner las doctrinas bajo su salvaguardia, llegando incluso al procedimiento poco escrupuloso de falsificar numeroso textos, que dan origen a una vasta literatura seudoepigráfica. Se experimenta un gran vacío interior y un sincero sentimiento religioso. Se esperaba algún acontecimiento extraordinario que haría cambiar radicalmente los destinos del mundo. «Muchos estaban persuadidos de que en los antiguos escritos de los sacerdotes se anunciaba que en este tiempo prevalecería el Oriente, y, partiendo de Judea, llegaría a dominar el mundo» [2]. El

[1] G. Fraile, *Historia de la filosofía*, tomo I, p. 685.

[2] Tácito, *Historia* V 13. [Obra escrita hacia el año 100 después de Cristo, cuando la Iglesia todavía no muestra su fuerza frente al Imperio.]

mismo sentimiento aparece en la égloga cuarta de Virgilio [1]. Tanto la Filosofía como la religión coinciden en este tiempo en buscar la finalidad práctica de la salvación (*sotería*), aspirando a la unión con la divinidad en sentido teosófico y místico" [2].

Plotino (203-270) representa el último intento de la filosofía griega por levantarse frente al cristianismo. Todos los elementos de la tradición filosófica griega, sobre todo del pitagorismo y platonismo (tampoco le faltan conceptos aristotélicos, como los de acto y potencia), son fundidos y transformados por el dogma de la Creación, que ya había sido sugerido en el ambiente helenístico por Filón (30 a. C. al 50 d. C.) y se imponía por su intrínseca verdad y por la fuerza creciente de la predicación cristiana. De allí surge "una síntesis vigorosa, con carácter y espíritu propios, que le dan una nota de originalidad respecto de todos los sistemas anteriores" [3]. Pero Plotino quiere poner tan alto al Uno del que todo procede, que queda más allá de la misma posibilidad de inteligibilidad, derivando en una teología negativa – del Uno se conoce sólo lo que no es – que deja las puertas abiertas al agnosticismo.

La Dialéctica o método para llegar al éxtasis en que se intuye el Uno es una especie de matematización de la dialéctica platónica de las Ideas. "La técnica de la «purificación» plotiniana es esencialmente dialéctica. Es una empresa filosófica, o mejor dicho, matemática, realizada *more geometrico*, mediante la sustracción o la supresión implacable de las «diferencias materiales», sensitivas, racionales e intelectivas, hasta volver al Uno, que es el principio que está en nosotros mismos y que hace posible la purificación" [4]. Es la inversión del proceso de definición que había enseñado Sócrates, por el que se va llegando a nociones cada vez más universales, hasta borrar toda noción y quedarse con la mente vacía, muy convencido de haber retornado al Uno [5].

Porfirio (232-305) fue el discípulo predilecto de Plotino y su sucesor en la escuela de Roma. "Fue un escritor enciclopédico que cultivó los temas más variados. Escribió 77 obras, aunque pocas han llegado íntegras hasta nosotros. Se propuso conciliar a Platón y Aristóteles, inaugurando la serie de los grandes comentaristas neoplatónicos con su trata-

[1] Virgilio, *Geórgica* IV, 4-14. [Virgilio muere en el 19 antes de Cristo.]
[2] G. Fraile, *Historia de la filosofía*, tomo I, p. 686.
[3] G. Fraile, *Historia de la filosofía*, tomo I, p. 721.
[4] G. Fraile, *Historia de la filosofía*, tomo I, p. 737.
[5] Las expresiones con que Plotino describe el acceso al Uno adquieren sentido si se tiene en cuenta la elevación del espíritu del hombre al orden sobrenatural, pero en el orden natural y puramente filosófico sólo conducen a la aniquilación de la inteligencia y de la misma personalidad, como en el budismo.

do sobre las cinco voces, o *Introducción* (Εἰσαγωγή) *a las Categorías* de Aristóteles, traducido al latín por Mario Victorino y Boecio, y después al siríaco, al árabe y al armenio, y que tuvo el destino de inaugurar la famosa controversia sobre los universales, con que se inicia la especulación filosófica de la Edad Media" [1]. Reeditó también el *Organon* de Aristóteles, renovando el interés por la Lógica.

3º Moraleja

La historia del pensamiento antiguo nos deja una moraleja, que luego veremos cumplirse en la Edad media y – aunque no lo veremos – también se cumple en la moderna. De la Lógica hay que decir lo que San Pablo decía de la misma Sabiduría revelada: *"Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem"* (Rom 12, 3). Vemos que aquellos que han prestado una excesiva atención a los recursos dialécticos tienen el espíritu de los sofistas, y su charlatanería lleva al escepticismo. Pero tampoco es buena la reacción contraria, por la que se descuida la Lógica para atender exclusivamente a la filosofía, como ocurre con inocencia en Platón y culpablemente en Plotino (tenía a Aristóteles por detrás). En nuestro tratado de Lógica trataremos de mantener esta norma y estudiar de la Lógica lo que ciertamente sirva para la filosofía.

V. La Escolástica católica

1º La Dialéctica en el «Trivium» escolástico

Cuando los Santos Padres tuvieron que entrar en discusión con el paganismo y con las herejías, encontraron en el místico neoplatonismo de Plotino y de sus discípulos a los adversarios más dignos, de los que más podían aprovechar. San Agustín conoció algo de la lógica de Aristóteles – a los veinte años, dice en las *Confesiones*, leyó y comprendió el tratado de las *Categorías* – pero prefirió la dialéctica platónica como método científico.

En los siglos V y VI las invasiones bárbaras acabaron con el imperio y con la misma civilización romana. Hubo que esperar el siglo VIII para que, gracias al imperio carolingio, hubiera un renacimiento y surgieran las Escuelas cristianas. La Escolástica católica, que llegaría a la cumbre de la cultura en el siglo XIII con Santo Tomás, nació como de una doble humildad, respecto a la cultura romana y respecto sobre todo a la Revelación cristiana, y también de la confianza en la razón purificada por la

[1] G. Fraile OP, *Historia de la filosofía*, tomo I, p. 745.

gracia. El esfuerzo principal de este movimiento espiritual e intelectual no estuvo puesto propiamente en la invención de nuevas doctrinas, sino en la recuperación y asimilación de todo lo que constituyó la grandeza de la civilización romana, hundida por la violencia bárbara, en el convencimiento que la cultura nunca sería otra cosa. Pero – y por aquí vino lo nuevo – la Escolástica estuvo aun más convencida que toda esta cultura y sabiduría debía ser purificada a la luz de la Sabiduría revelada.

Al comienzo de aquel oscuro período de las invasiones, la relativa paz del reinado de Teodorico I en Italia permitió que Boecio (480-534), educado en el ambiente neoplatónico de Atenas donde permaneció dieciocho años, tradujera el *Organon* de Aristóteles junto con la *Isagogé* de Porfirio, acompañándolos de sus comentarios y otras obras de su autoría. Aunque las traducciones de Boecio se perdieron en su mayor parte, recuperándose recién en el siglo XII, se conservaron las *Categorías* y el *Perihermeneias*. Cuando las *Capitulares* de Carlomagno restauraron la instrucción y crearon las primeras Escuelas cristianas, hacia el año 800, la lógica de Aristóteles formó parte del «*Trivium*», junto con la gramática y la retórica. Bajo el nombre de «Dialéctica», se estudiaba la *Isagogé* de Porfirio, las *Categorías* y el *Perihermenias* – estos tres libros componían lo que luego se llamará *Logica vetus* –, los *Tópicos* de Cicerón y una *Dialéctica* falsamente atribuida a San Agustín. El «*Trivium*» venía después del «*Quadrivium*», que comprendía aritmética, geometría, astronomía y música (a lo que luego se agregó la medicina). Por esta época, si bien se conservaban muchas obras literarias de la antigüedad clásica, era muy poco lo que quedó accesible de filosofía. Apenas unos extractos del *Timeo* de Platón y algunas obras de autores neoplatónicos, como Porfirio, Temistio y Alejandro de Afrodisia. "Durante mucho tiempo las obras filosóficas comentadas se redujeron a poco más que los libros de la lógica de Aristóteles"[1].

Hasta que no comenzaron a llegar las traducciones de las demás obras de Aristóteles, a través sobre todo de los filósofos árabes, los escolásticos ejercitaron la reflexión filosófica casi exclusivamente en la

[1] F.-J. Thonnard, *Précis d'histoire de la Philosophie*, p. 278. Aunque resulte sorprendente, "Platón – dice Fraile – tardó en ser recuperado mucho más que Aristóteles. Por una paradoja, las escuelas neoplatónicas, que comentaron abundantemente a Aristóteles, apenas nos han dejado comentarios a Platón. Sus obras fueron casi totalmente desconocidas en Occidente hasta el Renacimiento, con Pléthon, Bessarión y Ambrosio Traversari. No obstante, el influjo difuso del platonismo es sumamente profundo, y su línea puede seguirse claramente a lo largo de toda la Edad Media. Exactamente ha escrito Gilson: «Plus on étudie le moyen âge, plus on y remarque le polymorphisme de l'influence platonique. Platon lui-même n'est nulle part, mais le platonisme est partout»" (*Historia de la filosofía*, tomo II 1º, p. 275).

Logica vetus aristotélica. Y aunque muchas veces llegaron a darle una dimensión exagerada, la abundancia de frutos que luego cosecharon muestra la eficacia de la herramienta empleada.

2º Dialécticos y antidialécticos

El renacimiento carolingio se extinguió rápidamente y el siglo X, llamado «siglo de hierro», fue uno de los más difíciles para la Iglesia. Pero en el siglo XI hubo una decidida recuperación. El *Quadrivium* quedó reducido a música y aritmética, y en el *Trivium* predominó la gramática, pero se siguió estudiando la Dialéctica con la *Logica vetus*. Las grandes controversias doctrinales de esta época (sobre la Eucaristía y la Trinidad, sobre el poder de los papas y los reyes, sobre las «investiduras»), llevaron a afinar el método de las discusiones e hicieron crecer la estima por la dialéctica. La aplicación excesiva de las *Categorías* a los dogmas revelados y otros excesos de los lógicos, como el de Berengario contra la Presencia real, provocaron reacciones a veces también exageradas y hasta violentas, desatándose una verdadera batalla entre dialécticos y antidialécticos [1].

Entre estos últimos destaca San Pedro Damián, algunas de cuyas invectivas nos quitarían los ánimos para seguir adelante con nuestro tratado, pero que no rechazaba completamente el uso de la dialéctica y retórica, sino que le exigía – frente a las heréticas y hasta ridículas pretensiones de algunos dialécticos de la época – que se sometiera a la ciencia sagrada "*velut ancilla dominae*". Aunque no era tarea fácil de llevar a cabo, en las Escuelas católicas siempre predominó la confianza en el acuerdo entre la razón y la fe, verdad implícita en la misma Revelación.

VI. La querella de los universales

1º El problema de los universales

En los siglos XI y XII las circunstancias sociales dieron tiempo a pensar, y las Escuelas católicas no pudieron sino volver a enfrentar el gran problema de la ciencia que ya se les había planteado a los griegos: cómo se corresponde la doble dualidad universal-individual entre la realidad y el conocimiento. Porque la verdad es la adecuación de la mente a la realidad, *adaequatio intellectus ad rem*, pero tanto en las cosas como en el intelecto surge el problema de conjugar lo uno y lo

[1] Cf. G. Fraile, *Historia de la filosofía*, tomo II 1º, p. 345-353.

múltiple, lo común y lo singular, lo abstracto y lo concreto, en último término lo espiritual y lo material.

Según los métodos de la Escolástica, el problema se planteó en referencia a un texto de autoridad[1]. En el prefacio de la *Isagoge*, Porfirio dejaba propuesta una dificultad sin resolver: "Por lo pronto, en lo que respecta a los géneros y a las especies, no me meteré a indagar si existen en sí mismos, o si sólo existen como puras nociones del espíritu; y, admitiendo que existen por sí mismos, si son corporales o incorporales; y, en fin, si están separados, o si sólo existen en las cosas sensibles de que se componen. Esta cuestión es muy profunda, y exigiría un estudio más detenido y muy diferente del que me propongo hacer" [2]. En su comentario, Boecio tampoco se había animado a ensayar una respuesta: "No me juzgué apto para discernir entre ambas sentencias [de Platón y Aristóteles], pues pertenece a una filosofía más alta" [3].

Porfirio se pregunta si las esencias universales, tales como los géneros y especies, son cosas reales o son meros conceptos del intelecto. Esta había sido la gran cuestión entre Platón (siguiendo a Sócrates) y los sofistas, solucionada por Aristóteles. Pero si ya Porfirio no tenía un conocimiento directo de las posiciones de Platón y Aristóteles, menos lo tenían los medievales. Los elementos de solución venían envueltos en mucha confusión. Boecio agrava más el problema sugiriendo indirectamente como alternativa que los universales sean *res vel voces*: "*Praedicamentorum tractatus non de rebus, sed de vocibus est*" (*In Categ. Arist.* I). Si los predicamentos no son cosas reales, entonces ¿son simples palabras?

Era necesario responder, porque hay que saber de qué se habla cuando se define algo por sus elementos esenciales. Y en un primer momento las respuestas a la cuestión fueron demasiado simplificadas, casi por sí o no. Se puede distinguir entonces entre «realistas», esto es, aquellos que decían que los universales eran algo real, y los «verbalistas» o «nominalistas», para los que los universales eran sólo palabras.

[1] El problema no nació propiamente de la lectura del texto de la *Isagoge*, en el que Porfirio ciertamente lo plantea, sino porque es el problema fundamental de la ciencia. Si lo discuten en torno a ese texto, es porque la tradición escolástica pedía que los maestros dieran sus lecciones explicando los textos de gran autoridad. A veces los manuales de *Historia de la filosofía* no señalan suficientemente esto.

[2] Porfirio, *Isagoge* c. 1, § 2 (traducción de Patricio Azcárate, Porrúa). "Mox de generibus es speciebus, illud quidem sive susistant, sive in solis nudis intelectibus posita sint: sive susistentia corporalia sint, an incorporalia; et utrum separata a sensibilibus, an in sensibilibus posita, et circa ea consistentia, dicere recusabo: altissimum enim negotium est huiusmodi, et maioris egens inquisitionis" (traducción de Boecio).

[3] Boecio, *In Porphyrium Commentaria* I, PL 64, 82-86.

Nos detenemos en este asunto porque nos permitirá distinguir mejor el planteo lógico de la cuestión – que es el único que por ahora nos interesa – del planteo propiamente ontológico – que deberá ser resuelto últimamente en la metafísica –.

2º Los realistas: San Anselmo

La posición «realista» era la tradicional, *doctrina antiqua*, porque los Santos Padres habían incorporado en su teología los instrumentos nocionales tomados sobre todo del neoplatonismo, muy marcados por la solución exageradamente realista que Platón le había dado a este problema. Pero la Revelación protegía a los escolásticos de caer en un error tan grande. El mito platónico del Demiurgo que modeló la materia a semejanza de las Ideas había sido fácilmente asimilado al del verdadero Dios Creador. San Agustín había corregido el realismo platónico señalando que las Ideas no eran otra cosa que las razones ejemplares existentes en la mente divina. A la primera pregunta de Porfirio: ¿los universales son cosas subsistentes?, se podía responder fácilmente: sí, subsisten en Dios (con la única subsistencia divina) como ideas ejemplares. Pero los universales también son algo en las cosas creadas, para lo que valían las otras preguntas de Porfirio: ¿son algo en las cosas corpóreas, separado o unido a las mismas? Y por aquí la respuesta no era fácil.

San Anselmo (1033-1109) es el más prestigioso de los realistas. Nació en Aosta (Augusta Pretoria), en el Piamonte, pero atraído por la fama de su compatriota Lanfranco, ingresó en el monasterio de Bec, en Normandía (cerca de Ruán). Primero sucedió a Lanfranco como abad de Bec y luego como arzobispo de Canterbury. "Es la figura intelectual más eminente de su siglo y uno de los pensadores más profundos de la Edad Media. Ha sido llamado el último Padre de la Iglesia, el primer escolástico, padre de la escolástica. Wulff lo califica de «el Gregorio VII de la escolástica». Ghellinck lo llama «un metafísico del dogma». Prepara el camino para las grandes síntesis de los siglos XII y XIII, preludiando en sus escritos muchos de los grandes temas que desarrollará la escolástica posterior" [1].

"Su actitud ante la filosofía es una conclusión de las controversias entre partidarios e impugnadores de la dialéctica. Indirectamente, aquellos debates habían vuelto a plantear el problema de las relaciones entre la razón (*ratio*) y la fe (*auctoritas*). San Anselmo adopta una posición armónica de equilibrio entre ambas" [2]. Si merece el título de Padre

[1] G. Fraile, *Historia de la filosofía*, tomo II 1º, p. 372.
[2] G. Fraile, *Historia de la filosofía*, tomo II 1º, p. 372.

de la escolática es sobre todo por engendrar en los demás la confianza de considerar con la razón el dato de la fe, aunque como carece todavía de los recursos filosóficos de los dos siglos siguientes, a veces pareciera rozar un cierto racionalismo por buscar «razones necesarias» aun para los misterios estrictamente sobrenaturales.

Frente al problema de los universales, reacciona contra el nominalismo de Roscelin con un realismo inevitablemente exagerado. Porque es evidente que lo que los hombres tienen en común, esto es, la especie humana, es algo real y no de razón, así como el género animal, aunque es más evidente todavía que existen los hombres individuales. San Anselmo percibe, por ejemplo, que en la realidad de la naturaleza humana se halla la intelección del dogma del pecado original. De allí que no dude en calificar de heréticos a los nominalistas: "*Illi utique nostri temporis dialectici, immo dialectici haeretici, qui non nisi flatum vocis putant universales esse sustantias...*" [1]. Pero este realismo necesario será inevitablemente exagerado hasta que no se posea la doble doctrina aristotélica del hilemorfismo y de la abstracción, que estaba a punto de desembarcar en el occidente cristiano. Ante la abstracción de una esencia, San Anselmo cree hallarse frente a una realidad que existe ante él, acercándose en algún grado al menosprecio parmenidiano de las realidades sensibles. De allí el recurso a su famosa demostración de la existencia de Dios por medio de un proceso de ascensión dialéctica por esencias cada vez más universales: de los individuos a la especies, de las especies a los géneros, de los géneros al ente, y del ente común al ente supremo que es Dios.

¿Qué manera de realidad tienen, entonces, las esencias universales? Siendo universales, no pueden ser sino eternas, y por lo tanto algo en Dios y de Dios. A diferencia de la esencia divina, que no puede no ser, y por lo tanto es «*essentia et esse et ens, hoc est existens sive susistens*» (*Monologion*), las esencias de las cosas existían desde toda eternidad en la mente divina como ideas ejemplares, con la posibilidad pero sin la necesidad de ser, y el acto creador les dio el ser y las puso en la existencia. Este embrollo preñado de verdades y errores no podrá ser resuelto hasta que Santo Tomás no corone las doctrinas aristotélicas con su distinción entre esencia y *esse* [2].

---

[1] Citado por Fraile, p. 372 nota 39.

[2] Ha llegado a ser «doctrina común» entre los mejores historiadores de la filosofía el presentar la solución verdadera (aristotélica-tomista) de la recurrente controversia de los universales como una solución media entre las dos extremas «realista» y «nominalista». Pero como la posición tomista es también realista, se la distingue como realismo mitigado de realismo exagerado. Thonnard, por ejemplo (que nos parece un excelente autor) dis-

3º Los verbalistas: Roscelin y Abelardo

La posición «verbalista» fue considerada *moderna* por los mismos que la sostenían (Abelardo). Juan Roscelin (1050- ~1120) es considerado como el iniciador de la «*sententia vocum*»: los universales no son *cosas*, sino *palabras* (voces) con las cuales designamos un conjunto de cosas semejantes que coinciden en algunas propiedades comunes. Fue condenado por triteísmo en el concilio de Soissons (1092), del que abjuró al principio simuladamente, continuando en enseñar sus errores, y retractándose sinceramente al final de su vida. Pero el principal representante de esta posición fue Pedro Abelardo (~~1079-1142~~), discípulo ingrato de Roscelin [1] y brillantísimo dialéctico. "A pesar de sus extravíos morales y dogmáticos, fue siempre un creyente sincero. Sería injusto y anacrónico considerarlo como un racionalista, en el sentido moderno de la palabra. Ni siquiera es exacto ver en él un hereje contumaz, pues su resistencia a doblegarse a las repetidas condenaciones terminó con una confesión explícita de fe. «Chrétien de cœur, orthodoxe d'intention, il était rationaliste par la nature et les antécédents de son génie»" [2].

El único mérito que tiene es haber contribuido, como San Anselmo pero no tan bien, a que se aceptara la dialéctica en la explicación de la fe: "Sucedió entonces – dice Abelardo en su autobiografía, *Historia calamitatum mearum* – que me apliqué a disertar sobre los fundamentos de nuestra fe con ayuda de comparaciones suministradas por la razón humana. Componía entonces un tratado de teología sobre la unidad y la trinidad divinas para uso de mis alumnos. Estos, además de las «autoridades», reclamaban razones humanas y filosóficas, y había que darles

---

tingue cuatro soluciones: *realismo, nominalismo, conceptualismo* y, la verdadera, "*conceptualismo moderado* o *realismo mitigado*" (p. 285), subrayando así con más fuerza su carácter de posición media. Sin embargo, esta presentación del problema nos parece cada vez más equivocada. La posición tomista no es intermedia, sino realista. Pero con un realismo debidamente justificado. Es necesario defender ~~el *evidente* realismo de las esencias universales, objeto de la inteligencia y sujeto de las ciencias~~. No basta decir que las esencias son universales en Dios, individuales en las cosas y nuevamente universales en la inteligencia por la abstracción. Hay algo uno y común también en las cosas, pues la naturaleza específica de las gallinas es, por ejemplo, causa eficiente y final de la multitud que habita los gallineros: el gallo no engendra según su naturaleza individual sino según su naturaleza específica. Entre San Anselmo y Abelardo, el que estaba en el camino de la ciencia y la verdad era San Anselmo, como Aristóteles no era un término medio entre los sofistas y Platón: era Platón corregido. Cada vez sospechamos más que presentar el tomismo como una posición media no es sino un paso atrás ante el empuje del nominalismo moderno.

[1] De los escritos de Roscelin sólo se conserva una carta a Abelardo, en la que defiende su ortodoxia y le echa en cara a éste su ingratitud.

[2] G. Fraile, *Historia de la filosofía*, tomo II 1º, p. 414.

explicaciones inteligibles más que afirmaciones. Decían que es inútil hablar si no se entiende lo que se dice, que no se puede creer sino aquello que antes se ha comprendido y que es irrisorio enseñar a otros lo que no entienden ni ellos ni el que lo enseña" [1].

En filosofía, se hace fuerte en la crítica a lo que tenía de exagerado la posición de los «realistas». Caricaturizando también la posición de Roscelin como si tomara las palabras en su misma materialidad ("el ratón roe las palabras"), pretende alcanzar una posición media destacando que las palabras son universales en cuanto se predican de muchas cosas: "*Universale, quod in plu ibus natum est praedicari, singulare vero quod non*" (*Dialectica*). "No conoció la *logica nova* ni el libro *De anima*, de Aristóteles, pero tiene ciertos barruntos de la teoría de la abstracción a través de Boecio, si bien entendiéndola de tal modo que desemboca en un concepto nominalista del universal, muy semejante al que veremos en siglos posteriores" [2].

Distingue el conocimiento sensible, que es de lo concreto y particular, de la imagen que se con erva en la memoria, también particular, y del conocimiento intelectivo, que realiza una labor abstractiva sobre esas sensaciones e imágenes. Pero al precisar cuál es el objeto del intelecto, en lugar de reconocer que son las quididades inteligibles, universales por sí mismas – como vimos en la *Introducción* –, sólo ve en él una imagen más general a fuerza de ser más confusa, por cuanto deja de lado particularidades. "Así, pues, el concepto universal (*intellectus universalis*), que se expresa mediante el *nomen universale* («*sermo*»), será nada más que una imagen borrosa, confusa y común, genérica o específica, según sea su mayor o menor grado de confusión obtenida por abstracción de los individuos particulares y aplicable o predicable de varias cosas semejantes. Y tanto será más universal cuanto más confusa y más común. Es decir, que el concepto universal de Abelardo no rebasa el campo de la imagen, no estableciendo más distinción entre el conocimiento imaginativo y el intelectivo que la que existe entre lo particular y lo común, lo claro y lo confuso. Un universal, por lo tanto, será nada más que la palabra con la cual designamos la imagen confusa extraída por el entendimiento de una pluralidad de individuos semejantes y que se hallan en un mismo «estado»" [3].

Abelardo, entonces, pone toda la razón de universalidad por parte del concepto y no de la cosa, resumiéndola en la predicabilidad. "Nos

[1] Citado por Fraile, *Historia de la filosofía*, tomo II 1º, p. 415.
[2] G. Fraile, *Historia de la filosofía*, tomo II 1º, p. 421.
[3] G. Fraile, *Historia de la filosofía*, tomo II 1º, p. 422.

hallamos, pues, en pleno nominalismo. No será muy diferente lo que Ockham dirá en el siglo XIV" [1].

VII. El arribo de la «*Logica nova*»

1º La traducción completa del Organon aristotélico

"Hasta el siglo XII, los escolásticos no conocían de Aristóteles más que los tratados lógicos, traducidos y comentados por Boecio; pero el gran movimiento de las cruzadas y el contacto forzado con los árabes en España les revelaron los tesoros doctrinales de la antigüedad, que fueron recibidos en masa en el momento en que todo estaba dispuesto en las Escuelas para hacerlos fructificar. Hacia el fin del siglo XII, el pensamiento de Aristóteles pasó al latín primero por la mediación del árabe, gracias al colegio de traductores establecido en Toledo por el arzobispo Raimundo (1126-1151)" [2]. Llegan así al occidente cristiano el resto de los tratados aristotélicos que componen el *Organon – Primeros y Segundos analíticos, Tópicos, Refutaciones sofísticas* –, a los que se llamó «*Logica nova*».

Al frente de la escuela toledana de traductores estaba Domingo Gundisalvo, quien escribe *De divisione philosophiae*, un tratado inspirado fundamentalmente en el *Catálogo de las ciencias* de Alfarabi, filósofo árabe entre neoplatónico y aristotélico. Esta obra tiene su importancia pues "por vez primera en la Edad Media se rompen los viejos moldes del trivio y el cuadrivio, se supera la división estoico-origeniana, aceptada y trasmitida por San Agustín y San Isidoro (lógica, física, ética), y aparecen catalogadas en el plan de las ciencias la física, la psicología, la metafísica, la economía y la política" [3]. Aunque Gundisalvo pertenece cronológicamente al siglo XII, sin embargo se adelanta a su tiempo pues es el vehículo a través del cual penetra en la escolástica del

---

[1] G. Fraile, *Historia de la filosofía*, tomo II 1º, p. 422. Santo Tomás enseña que este trabajo de generalización de la imagen es hecho por la cogitativa, el más perfecto de los sentidos interiores. La imagen general y confusa sigue perteneciendo al orden sensible. El intelecto comprende ciertos aspectos esenciales. La noción intelectual de «vida» no resulta de *ver* muchas cosas que se mueven por sí mismas, sino de *comprender* que una sustancia es más sustancia cuando es dueña *quodammodo* de sus actos. Lo que comprendemos es universal porque es necesario, por sí mismo. – Thonnard rescata más la noción de abstracción de Abelardo, en cuanto presenta más a la solución verdadera como una posición media. Le parece ver "la solución perfecta del problema de los universales" (p. 295) ya en un tratado anónimo *De intellectibus*, de fines del s. XII, atribuido al mismo Abelardo. En esto Fraile apunta mucho mejor.

[2] F.-J. Thonnard, *Précis d'histoire de la Philosophie*, p. 312.

[3] G. Fraile, *Historia de la filosofía*, tomo II 2º, p. 111.

siglo XIII la noción de metafísica, ciencia general del ente en cuanto tal, con la que está íntimamente relacionada la Lógica, como disciplina general del ente en cuanto conocido.

La posesión del *Organon* consolida a la Lógica como disciplina especial y necesaria para la adquisición de las demás ciencias. En la importante escuela de Chartres – fundada en el siglo XI por San Fulberto pero que florece sobre todo en el siglo XII con Bernardo de Chartres, su hermano Teodorico y Gilberto Porretano –, sigue predominando el elemento platónico para la teología y filosofía, pero aumenta la influencia aristotélica en la Lógica. "Tratan de explicar el Génesis aplicándole la cosmología del *Timeo*, y a la vez de interpretar a Platón mediante la Biblia. Otras tesis platónicas las reciben a través de Macrobio, San Agustín, Dionisio, Boecio y Escoto Erígena. De este fondo platónico difuso procede la actitud de los carnotenses ante el problema de los universales. Todos o la mayor parte, en una u otra forma, se inclinan hacia el realismo exagerado. Así como la fuerte tendencia hacia el panteísmo en sus representantes más destacados. La influencia de Aristóteles se deja sentir en la lógica y en el método. Poseen y utilizan el *Organon* completo. Dan amplia acogida a la teoría hilemórfica, pero no en sentido aristotélico, sino platónico... Cultivaron también intensamente los estudios clásicos y las artes liberales. Sus representantes se distinguen, en su mayor parte, por la pureza y la elegancia de su latín. Revalorizaron el uso de la gramática y de la lógica como instrumentos indispensables para constituir la ciencia, con lo que vuelven al sentido que estas dos disciplinas, junto con la filosofía primera, tenían en Aristóteles como ciencias generales que suministran sus principios, sus nociones y sus métodos a todas las demás ciencias particulares" [1].

2º La Lógica en las Universidades

A fines del siglo XII aparecen las primeras universidades, en las que maestros y alumnos se organizan a modo de corporación profesional. "Un elemento de primerísima importancia en el desenvolvimiento cultural del siglo XIII es la fundación de las universidades. El cambio realizado en pocos años está muy bien expresado en esta frase de Haskins: «En 1100, la escuela seguía al maestro; en 1200, el maestro seguía a la escuela»" [2]. "Había universidades *ex consuetudine*, que son las más antiguas, y que procedían de escuelas anteriores, cuyo desarrollo desemboca en la forma universitaria; y universidades *ex privilegio*, erigidas o

[1] G. Fraile, *Historia de la filosofía*, tomo II 1º, p. 426-427.
[2] G. Fraile, *Historia de la filosofía*, tomo II 2º, p. 142.

confirmadas por documentos de reyes y pontífices. Entre 1200 y 1400 se fundan en Europa 52 universidades, de las cuales 29 son de fundación pontificia. A fines del siglo XII sólo había en Francia cinco escuelas de teología. Al terminar el XIII se contaban más de ochenta" [1].

La primera universidad fue la de París, donde ya desde el siglo XI había tres escuelas florecientes: la catedralicia de Notre Dame, la de Santa Genoveva y la de Saint-Germain des Prés, a las que en el siglo XII se añadió la de San Víctor. Cerca de París, además, existía la escuela de Chartres. La universidad de París llegará a ser el gran centro intelectual del siglo XIII. Estaba dividida en cuatro facultades: Artes, Derecho, Medicina y Teología. "La más numerosa fue siempre la de Artes, que tenía su sede en las calles de Fouarre y de Garlande. Era una Facultad preparatoria para las demás (*facultas inferior*). En ella se cursaban el trivio y el cuadrivio, como disciplinas propedéuticas para los demás estudios superiores, pero poco a poco tiende a convertirse en Facultad de Filosofía. A los «artistas» les afectaron de manera especial las prohibiciones de enseñar los «libros naturales» y la *Metafísica* de Aristóteles. Su efecto fue que prevaleció el estudio de la dialéctica" [2].

"Hasta 1250, la actividad de los maestros de la Facultad de Artes se reduce exclusivamente a la dialéctica, revelando un conocimiento profundo de todo el *Organon* aristotélico" [3]. Entre estos maestros se destaca Pedro Hispano, que luego sería Papa con el nombre de Juan XXI (1276) y tuvo la desgraciada idea de encargar al obispo de París, Esteban Tempier, que procediera a la condenación de los errores averroístas que circulaban en la Universidad de París. Este obispo incluyó en la lista de errores condenados a varias tesis de Santo Tomás, que acababa de morir y ya no se podía defender. "De su enseñanza en París quedan sus celebérrimas *Summulae logicales*, que fueron el texto clásico durante varios siglos. Comienzan con la fórmula estereotipada desde Guillermo de Shyreswood: «*Dialectica est ars artium, scientia scientiarum, ad omnem methodum viam habens. Sola dialectica probabiliter disputat de principiis aliarum scientiarum, et ideo in acquisitione scientiarum dialectica debet esse prior*». Escribió además *Syncategoremata* y un *Tractatus maiorum fallaciarum*, contribuyendo a preparar el camino al nominalismo, que triunfará en el siglo siguiente" [4]. "Poco después de la magna condenación antiaverroísta [18 de marzo de 1277] murió en Vi-

[1] G. Fraile, *Historia de la filosofía*, tomo II 2°, p. 143.
[2] G. Fraile, *Historia de la filosofía*, tomo II 2°, p. 148.
[3] G. Fraile, *Historia de la filosofía*, tomo II 2°, p. 149.
[4] G. Fraile, *Historia de la filosofía*, tomo II 2°, p. 150.

terbo, aplastado al derrumbarse el techo de su habitación (20 de mayo de 1277)" [1].

VIII. La Lógica en Santo Tomás

Santo Tomás no es un filósofo sino un teólogo, que incorpora en su teología la filosofía de Aristóteles purificada y perfeccionada. En orden a la Lógica podemos distinguir tres contribuciones que sostienen su título de Doctor Universal: los comentarios a Aristóteles, sus desarrollos personales y la ubicación de la Lógica dentro de la división de las ciencias.

1º Los comentarios a los tratados aristotélicos

La mayoría de los tratados aristotélicos, dijimos, están redactados de manera tan compacta que para recuperar de allí la auténtica filosofía del Estagirita hacía falta un genio gemelo que pudiera repensar a partir de ellos lo que había pensado Aristóteles al componerlos. Este genio gemelo se dio en Santo Tomás.

Santo Tomás adopta a Aristóteles como el Filósofo desde sus primeros estudios en Nápoles y luego en Colonia con San Alberto Magno. En sus apenas veinte años de actividad docente, desde 1252 a 1273, lo propone como la mayor autoridad en filosofía. Pero emprende la tarea de explicar sus tratados recién hacia el año 1266, con el comentario al *De Anima*. Desarrollando una actividad que pasa de la maravilla al milagro, en medio de mil otras tareas, lleva a término el comentario literal de los principales tratados de Aristóteles, dejando algunos menores sin terminar.

De los tratados del *Organon*, Santo Tomás va a comentar los dos más importantes y, por lo mismo, los más difíciles de interpretar: el *Perihermeneias*, que no llega a terminar, y los *Analíticos posteriores*, corazón de la lógica de Aristóteles, que explica completamente. Si el primero es oscuro, el segundo es oscurísimo. Del *Perihermeneias* dice el mismo Santo Tomás: "Entre las múltiples solicitudes de mis tareas he procurado hacer un comentario del libro de Aristóteles, que se llama *Peri hermeneias*, cubierto de mucha oscuridad" [2]. Y del otro tratado dice un autor: "Nadie ha dudado que los *Analíticos Posteriores* son un trabajo extremadamente dificultoso de entender. Aun Temistio, para-

[1] G. Fraile, *Historia de la filosofía*, tomo II 2º, p. 149. "Los cardenales, *sede vacante*, ordenaron a Tempier que se abstuviera de proseguir en aquel asunto" (p. 478).

[2] Epístola dedicatoria del Comentario.

fraseando el texto griego, encuentra mucho sobre lo cual lamentarse. De acuerdo con Juan de Salisbury, después de que el texto se tradujo al latín, no hubo casi ningún maestro dispuesto a exponerlo, porque por su extrema sutileza y oscuridad hay casi tantos tropiezos que atascan, cuantas lecciones hay, culpando de esto a errores de los escribientes" [1]. El mismo Pedro Hispano dice en su *Summulae logicales* que no comprende el contenido de los *Segundos Analíticos*. Santo Tomás, sin embargo, sigue palabra por palabra el texto, desentrañando el sentido que, por su coherencia con todo el pensamiento aristotélico, manifiesta ser el auténtico. Es, sin lugar a dudas, el mejor comentario a los *Segundos Analíticos* que jamás se haya hecho, como lo demuestra el uso que de él se hizo y se hace aún hoy, si se quiere comprender el texto de Aristóteles.

2º Las perlas lógicas en el océano tomista

Si observamos los escritos propios de Santo Tomás con una mirada superficial podría parecer que le presta una atención decreciente a los asuntos lógicos. Se conservan dos opúsculos de sus días de alumno, probablemente auténticos, sobre asuntos lógicos: *De propositionibus modalibus* y *De fallaciis* (años 1244-45); este último es como un resumen de las *Refutaciones sofísticas* de Aristóteles – entre sus opúsculos filosóficos se suelen incluir algunos otros de tema lógico, como el *De natura generis* y *De natura accidentis*, pero son ciertamente apócrifos –. Y en el *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo (años 1254-56), primera obra de magnitud del joven maestro Fray Tomás, se hallan diseminadas las perlas de sus observaciones lógicas con mayor frecuencia y extensión que en los tratados de madurez. Pero como lo demuestra el comentario a los *Segundos analíticos*, acabado poco tiempo antes de dejar esta vida, no se trata de una disminución del interés por la Lógica, que – como hemos procurado mostrar en el pantallazo histórico que estamos dando – está indisociablemente ligada a la metafísica y a la teología, y nadie puede elevarse en la explicación científica sin llevar a perfección las distinciones lógicas. La mayor abundancia de los *excursus* lógicos de los primeros tiempos sólo responde a la necesidad que tiene un músico de ir dominando cada vez mejor su instrumento. Una vez que llega a la maestría, ya no necesita prestar tanta atención al instrumento y puede ponerla toda en la misma música. Ahora bien, si en las obras de madurez, como en la *Suma Teológica*, no son tan fre-

[1] J. Weisheipl, citado en el «Estudio preliminar» de la traducción del Comentario, publicada por EUNSA en 2002.

cuentes las perlas lógicas, son sin embargo de una fineza superior. Y quizás las de mayor valor se encuentran en el comentario a la *Metafísica*. Si nos preguntaran dónde encontrar la más auténtica Lógica tomista, nos parece que señalaríamos esta obra aun antes que el comentario a los *Analíticos posteriores*.

La actitud de Santo Tomás nos confirma en la moraleja que nos había dejado la historia antigua: «*Sapere ad sobrietatem*». Evidentemente, el Doctor Angélico no es un antidialéctico, pero está todavía más lejos de ser un dialéctico. Aunque no hemos visto que lo diga, sentimos en sus escritos que aborrece el exceso de las reflexiones lógicas, no tanto creemos por lo que tengan de pedantería, sino porque tienden a sustituir la reflexión propiamente filosófica, y este sí es pecado contra el Espíritu Santo en el orden intelectual. El que prefiere la lógica a la filosofía cae, más pronto que tarde, en el infierno de la ideología.

3º La Lógica en la división de las ciencias

Para Santo Tomás la lógica es ciertamente una disciplina especial, con unidad en sí misma y formalmente distinta de las demás. La división más importante y donde más claramente queda señalado el lugar de la Lógica frente a las demás disciplinas, es la que Santo Tomás establece al comienzo de su *Comentario a la Ética*:

"Como dice el Filósofo en el principio de la *Metafísica* [l. 1, c. 2] lo propio del sabio es ordenar. La razón es porque la sabiduría es la más alta perfección de la razón, a la que corresponde con propiedad conocer el orden. [...] Pero el orden es comparado a la razón de *cuádruple modo*. Hay un *cierto orden* que la razón no hace, sino solamente considera, como es el orden de las cosas de la naturaleza. *Otro* es el orden que la razón, considerando, hace en su propio acto, por ejemplo, cuando ordena sus conceptos entre sí y los signos de los conceptos que son las palabras. En *tercer* lugar se encuentra el orden que la razón al considerar hace en las operaciones de la voluntad. En *cuarto* lugar se encuentra el orden que la razón, considerando hace en las cosas exteriores de las que ella misma es la causa, como en un arca y en una casa. Y porque la consideración de la razón es perfeccionada por los hábitos, de acuerdo a los diversos órdenes que propiamente la razón considera, se tienen las diversas ciencias. En efecto, a la *Filosofía natural* pertenece tratar del orden de las cosas que la razón humana considera pero no hace; de modo que debajo de ella incluimos también a la *Metafísica*. Pero el orden que la razón, considerando, hace en su propio acto pertenece a la *Filosofía racional*, a la que corresponde considerar en el discurso el orden de las partes entre sí y el orden de los principios entre sí y con respecto a las

conclusiones. En cambio el orden de las acciones voluntarias pertenece a la consideración de la *Filosofía moral*. Y el orden que la razón, considerando, pone en las cosas exteriores hechas según la razón humana, pertenece a las *artes mecánicas*.[1]

Aunque, por lo que Santo Tomás dice en otros lugares, no se ve bien si la Lógica debe considerarse una ciencia o un arte, o una ciencia y un arte a la vez, como parece dar a entender y es difícil de explicar. Le pone claramente un lugar aparte en la división de las ciencias, pero a primera vista no queda claro cuál es este lugar.

IX. El triunfo del nominalismo

Lamentablemente, la historia de la Lógica no tiene el final feliz que le hubiera podido procurar el tomismo. La condena del averroísmo dada por el canciller de París en 1277, que incluyó indebidamente algunas tesis de Santo Tomás, tuvo el desastroso efecto de frenar el impulso que el tomismo comenzaba a tomar. "La grandiosidad y solidez del sistema tomista parece que deberían haber sido las mejores garantías para su rápido triunfo en el siglo XIII. Sin embargo, no fue así. El triunfo de Santo Tomás no tuvo nada de rápido ni de brillante. Fue lento, difícil, a costa de vencer obstinadas resistencias, incluso dentro de su propia Orden. Para ser exactos, más bien deberíamos hablar de su derrota circunstancial. El tomismo comienza a hacerse notar hacia 1265, coincidiendo con el momento álgido de la lucha contra el aristotelismo heterodoxo. Guillermo de Tocco y Tolomeo de Lucca nos han dejado testimonio de la admiración que en sus discípulos suscitaba la *novedad* de su doctrina. Pero, al mismo tiempo, su esfuerzo para incorporar la filosofía aristotélica a la teología provoca una violenta oposición por parte de algunos teólogos, aferrados a lo que consideraban como tradicional, y que por entonces comienzan a invocar como banderín de combate la autoridad de San Agustín. Enardecidos por la lucha contra el aristotelismo heterodoxo, y asustados ante el peligro que significaba, consideraron que Santo Tomás, que había combatido a su lado, se había pasado parcialmente al enemigo, haciéndole excesivas concesiones. De hecho, el distinto modo de considerar la posibilidad de la incorporación de Aristóteles al pensamiento cristiano determina, por un lado, la lucha contra los averroístas, y por otro, la de los teólogos entre sí. Santo Tomás, al abordar la empresa gigantesca de incorporar la ciencia griega al cristianismo, se había colocado de lleno en el centro de choque de las dos grandes corrientes, sobrenaturalismo y naturalismo. Su solución

[1] In I Ethic. lect. 1, n. 1-2.

armónica e integradora no fue aceptada por quienes habían adoptado otra actitud «tradicional», que en realidad no se remontaba a muchos años atrás. Las vicisitudes de estas controversias llenan el último tercio del siglo XIII. Y su triste resultado fue llegar a envolver el nombre de Santo Tomás en la magna condenación de 1277, provocando una confusión que tuvo lamentables consecuencias para el desarrollo de la filosofía y la teología durante varios siglos" [1].

No carece de misterio el hecho de que la Cristiandad, cuando en el siglo XIII se ve alcanzando el cenit de su esplendor en todos los órdenes: intelectual, social y místico, al comenzar el siglo XIV parece quebrarse en pedazos por el esfuerzo. Es semejante a lo que le ocurre al fervoroso monje que de pronto cae en la más profunda acedia. Los reyes se rebelan ante la autoridad romana y se enfrentan a los Papas. Aparece una nueva clase social, la burguesía, que acapara el comercio y las riquezas y comienza a tener poderosa influencia. Europa es asolada por el hambre y la peste negra, desestabilizando todo el organismo social y las mismas instituciones religiosas. Y en el orden intelectual vuelve a golpear con fuerza la perenne tentación del hombre: el escepticismo. La llegada de Aristóteles al occidente cristiano se había visto como una prometedora aurora de claridad, pero los conflictos de escuelas y la condenación del averroísmo, que más bien pareció una condenación de todo aristotelismo, sembraron nuevamente la desconfianza. Como pasó primero con los sofistas, que reaccionaron con escepticismo frente a los antiguos físicos, y luego con la decadencia del helenismo, ahora se produce una reacción escéptica contra la Escolástica, cuyo *Venerabilis Inceptor* fue el franciscano Guillermo de Ockham con su lógica nominalista. El método de los grandes escolásticos pasará a considerarse la «*via antiqua*» y se abrirán las esperanzas de una «*via moderna*» que supere estos conflictos, vía que nunca llegará a definirse claramente. "A la abundancia de grandes personalidades del siglo XIII sucede en el XIV la de las «escuelas». Cada Orden religiosa se preocupa por constituir una propia, en la que la originalidad queda sustituida por la fidelidad al pensamiento del jefe respectivo. Pero sobre todas prevalece desde las primeras décadas la llamada «*via modernorum*», que invade casi todas las universidades, y a la que se adhieren no pocos miembros de Órdenes religiosas, que abandonan sus propias escuelas" [2].

"La palabra nominalismo, con que se ha designado el movimiento ideológico que se define en el siglo XIV, es absolutamente inadecuada para caracterizar un fenómeno tan amplio y tan complejo, cuyo desa-

[1] G. Fraile, *Historia de la filosofía*, tomo II 2°, p. 474-475.
[2] G. Fraile, *Historia de la filosofía*, tomo II 2°, p. 537.

rrollo abarca casi dos siglos. Desde luego hay que convenir que para comprenderlo no basta con fijarse en su actitud ante el problema de los universales ni ante ninguna otra tesis concreta, como tampoco su espíritu crítico, el ergotismo y el abuso de la dialéctica, ni la barbarie del lenguaje, pecados en que, más o menos, incurrían por aquel tiempo todas las escuelas, y que ninguna se preocupaba de echar en cara a las demás.

El nominalismo no es un sistema, ni siquiera una escuela, sino más bien un sentimiento, un espíritu difuso, un poco indefinido, pero que repercute en amplias ramificaciones que se extienden a las manifestaciones más diversas, a la política, a la teología, a la filosofía y a la mística. Dentro de una tendencia general se destacan individualidades muy distintas, que siguen orientaciones dispares y hasta discrepantes en sus doctrinas concretas, pero que acusan la influencia de una atmósfera común. Su signo es esencialmente negativo y demoledor. Carece de soluciones positivas. Es más bien un conjunto de problemas, una actitud crítica y escéptica ante las aportaciones de la escolástica anterior.

En el aspecto teológico y filosófico significa el desenlace – negativo – del gran problema de las relaciones entre la filosofía y la revelación, que hemos visto planteado en siglos anteriores, y que a finales del siglo XIII culmina en las condenaciones antiaverroístas y antitomistas de París y Oxford. El nominalismo es una consecuencia del desconcierto producido por aquellas condenaciones y de las luchas doctrinales entre las diversas escuelas. Si a principios del siglo XIV prevalece la reacción apologética, con la intención de preservar a la fe de los peligros que podrían provenir de su alianza con la filosofía, el resultado fue la destrucción de la teología por el fideísmo, y de la filosofía por el logicismo, el criticismo y el empirismo" [1].

"El triunfo del nominalismo fue pleno y rapidísimo. Durante siglo y medio dominó en casi todas las universidades de Europa, infiltrándose más o menos en todas las escuelas. Su valor intrínseco como sistema es casi nulo, y no puede compararse ni de lejos con las grandes construcciones ideológicas del siglo anterior. Pero sus consecuencias no pudieron ser más desastrosas. Su actitud crítica y semiescéptica entorpece el desarrollo del pensamiento filosófico y teológico, falseando por completo el verdadero carácter de la escolástica, y contribuyendo poderosamente a abrir los amplios cauces por donde siglos más tarde se precipitará la filosofía moderna, en la que tendremos buenas ocasiones de apreciar que muchas de sus tesis – Descartes, Hume, Locke, Leibniz,

[1] G. Fraile, *Historia de la filosofía*, tomo II 2º, p. 538-539.

Kant – no serán más que repercusiones tardías de temas filosóficos embrollados por los nominalistas. En este sentido, una rama, la más espuria, de la escolástica, será la preparación de la filosofía moderna" [1].

C. Una disciplina especial para un problema especial

Cada ciencia especial se constituye como respuesta a un problema específicamente distinto de los demás. Aunque en torno a la cuestión del conocimiento son muchos los problemas distintos que se pueden plantear, hay dos fundamentales que hemos visto perfilarse en nuestro pantallazo histórico, el primero por el lado de las realidades conocidas y el segundo por el lado de nuestra manera de conocer.

I. El problema ontológico

El problema fundamental que nos plantean las cosas al considerarlas a la luz de nuestra inteligencia, problema que podemos llamar «ontológico» porque es un problema intrínseco al ser mismo de las cosas (ὄν, ὄντος = *ens, entis*, es el participio presente del verbo εἰμί = *esse*), reside en la patente multiplicidad de las existencias y la no menos evidente unidad de las esencias:

• Es inmediatamente evidente que la multitud de aspectos que nos revelan los sentidos son realidades accidentales de algo que *sustat*, un sujeto, sustrato o sustancia que es lo que propiamente y esencialmente existe con tales aspectos o propiedades accidentales. Y vemos también que las sustancias son múltiples y singulares, numéricamente distintas unas de otras en su irrepetible individualidad.

• Pero entendemos con igual evidencia que las múltiples sustancias tienen aspectos esenciales comunes, que, más que comunes, a la luz de la inteligencia se revelan como algo uno, empezando por el aspecto esencial fundamental de ser sustancias [2]. Es más, vemos que muchas

[1] G. Fraile, *Historia de la filosofía*, tomo II 2°, p. 540.

[2] La evidencia es igual, porque la primera quididad clara que distingue la inteligencia en la noción general de ente, esto es, la sustancia, es una considerada en su misma esencia y múltiple considera en su existencia real. Como dijimos más arriba, estas dos maneras de considerar la sustancia corresponden a la sustancia primera y segunda que distingue Aristóteles en las *Categorías*.

sustancias tienen todos sus aspectos esenciales comunes, distinguiéndose esencialmente sólo porque una es esta sustancia que existe bajo sus accidentes concretos y otra es aquella otra que existe bajo otras propiedades y circunstancias.

¿Qué es aquello uno, la esencia, que constituye el ser de las cosas, que explica sus propiedades, que rige las actividades no sólo del individuo sino también de la multitud que participa de ella? Y ¿qué es aquello múltiple, la existencia, tan distinta para cada cosa concreta que una puede adquirirla y perderla sin que esto afecte la existencia concreta de las otras cosas de la misma esencia?

II. El problema lógico

1º El principio metodológico fundamental

El problema ontológico se presenta de difícil resolución, como lo demuestra la historia de las respuestas diversas y contradictorias que los filósofos le han dado. Pero debemos sacar también otra lección, confirmada por el mismo magisterio de la Iglesia: la confianza en la aptitud de la razón para acceder a la verdad.

La confianza en la razón nos lleva a poner lo que podríamos llamar el principio y fundamento del método para pensar: Hay que ir de lo claro a lo oscuro. Debemos considerar aquellas cosas que la inteligencia nos revela claramente, adueñarnos en cierta manera de ellas, para que nos sirvan luego de linterna al adentrarnos en las zonas más oscuras de la realidad. Repetimos que éste es el principio fundamental.

El problema ontológico considera la zona de oscuridad que nos presenta la realidad de las cosas, pero las cosas nos ofrecen también una zona de luz, y por ésta debemos comenzar. Lo que la inteligencia percibe con clara evidencia de la realidad de las cosas tiene, como vimos, dos aspectos:

- Por una parte, es evidente la existencia individual de las cosas, percibida claramente cuando la inteligencia se vuelve a los sentidos. Quien, como Kant, niega la evidencia de la existencia extramental de las cosas, se encierra en la locura del idealismo.

- Por otra parte, es igualmente evidente que las cosas tienen aspectos esenciales comunes, más o menos generales, percibidos claramente por la propia luz de la inteligencia. Quien, como Ockham, niega la evidencia de que las esencias se dan en la realidad de las cosas, renuncia al bien del intelecto y se corta el camino a la verdad.

Conviene, entonces, quedarnos con estos elementos de clara verdad, sin apresurarnos por ahora a considerar los muchos problemas ontológicos que plantean, y ejercitar el pensamiento en torno a ellos. Esto es lo que hace el lógico antes de ser filósofo.

2º Un problema sin dificultad

La Lógica va a trabajar sobre las ideas primeras y claras, ordenando su actividad en la luz de la evidencia, para estar preparada cuando haya que marchar luego a las zonas de oscuridad. Como los niños, se ejercitará en el combate sin enemigos verdaderos, aprendiendo los movimientos que luego le servirán en la lucha de verdad.

El problema, pues, que se plantea el lógico, es la repetición del problema del filósofo: la conjugación de lo uno y lo múltiple; con la no pequeña diferencia que para el filósofo el problema representa una dificultad real, mientras que para el lógico no. Pero expliquémonos mejor.

El lógico, en lugar de considerar las cosas en sí mismas, como hace el filósofo, considera las ideas o concepciones primeras que tenemos de las cosas. De allí que su consideración no sea directa, como la del filósofo, sino refleja, con una referencia indirecta a la realidad. La consideración directa del filósofo implica una intención intelectual primera sobre la realidad, mientras que la consideración refleja del lógico implica una intención intelectual segunda, que toma como materia las intenciones primeras evidentes que señalamos en el punto anterior.

Sobre estas intenciones primeras, replantea el problema del filósofo entre la unidad de las esencias o quididades abstraídas por el intelecto, y la multiplicidad de los individuos que el intelecto conoce en la medida en que se vuelve a los sentidos. Es el famoso problema de los «universales»: cómo la unidad de la esencia se da en la multiplicad de las existencias. Pero, como estamos señalando, el problema de los «universales» es un problema real para el filósofo, porque no es para nada evidente qué son las esencias en las cosas, pero no es un problema real para el lógico, porque es de la mayor evidencia que las esencias o quididades abstraídas por el intelecto se dan en los individuos percibidos por los sentidos.

El lógico, entonces, plantea la universalidad de las esencias o quididades concebidas respecto a los individuos percibidos por conversión a los sentidos, pero no para dudar de la verdad de esta relación de pertenencia, que es evidente, sino para jugar con ella y considerar sus modos y sus conexiones. El asunto, en consecuencia, que considera el lógico, son las especies y propiedades de la universalidad de las ideas. Y la fina-

lidad de esta consideración en el orden de la razón u orden lógico es ejercitar el intelecto para enfrentar luego con método la consideración del problema de la universalidad en el orden real.

Para este problema especial, distinto y en cierto modo independiente del problema ontológico, es necesario desarrollar una disciplina especial, a la que los sabios y científicos han llamado Lógica desde antiguo.

Capítulo 2
Qué es la Lógica

A. La Lógica pertenece al género de las artes, 126. — I. La lógica es una disciplina directiva de los actos de la razón, 126. — 1º Las artes serviles, 127. — 2º El arte de la prudencia, 128. — 3º Las artes liberales, 128. — II. La lógica es un arte y una ciencia, 129.

B. El sujeto de la Lógica, 131. — I. Acerca del sujeto de la ciencia y del arte, 131. — II. Si el sujeto de la Lógica son las operaciones del intelecto, 132. — III. Las operaciones del intelecto no son sujeto sino materia de la Lógica, 134. — IV. Los elementos del artificio lógico, 135. — V. Los elementos lógicos son entes de razón, 136. — VI. Las nociones lógicas son relaciones de razón, 138. — VII. Las relaciones de universalidad lógica, 141.

C. Definición de la Lógica, 142. — I. Definición de ciencias y artes, 142. — II. Definición de la Lógica por el fin y la materia, 144. — III. Definición de la Lógica por el sujeto, 145. — IV. Otras definiciones de la Lógica, 146. — 1º Cosme Alamanni, 146. — 2º Juan de Santo Tomás, 147. — 3º Otros autores, 150.

A la pregunta *Quid est?* se responde con una definición.

Y para definir algo conviene comenzar buscando a qué género de cosas pertenece, pues esto es siempre más fácil de hallar.

Nuestra primera tarea, entonces, será determinar el género al que pertenece la Lógica.

Una vez determinado esto, se facilita la tarea más difícil de precisar lo que distingue la Lógica de las demás cosas que pertenecen a ese género.

Si esto último se señala de manera debida, podremos pasar a considerar, en los próximos capítulos, las propiedades principales de la Lógica y el método para su estudio.

En este capítulo, entonces, buscaremos primero el género de la Lógica, que parece ser el arte; luego estableceremos la diferencia específica, que para toda disciplina intelectual se toma de su sujeto de consideración; finalmente podremos definir lo que es la lógica.

Tres puntos para este segundo capítulo.

A. La Lógica pertenece al género de las artes

I. La lógica es una disciplina directiva de los actos de la razón

"Como dice Aristóteles en el comienzo de la *Metafísica*, «el género humano vive de arte y de razones» [1], en lo que el Filósofo parece tocar algo propio del hombre por lo cual difiere de los demás animales. Pues los demás animales son llevados a sus actos por cierto instinto natural; el hombre, en cambio, es dirigido en sus acciones por el juicio de la razón. De aquí que para la realización de los actos humanos con orden y facilidad concurren diversas artes. Pues el arte no parece ser otra cosa que una ordenación cierta de la razón por la que los actos humanos alcancen, por medios determinados, el fin debido" [2].

Ahora bien, si consideramos las potencias ejercidas, vemos que los actos humanos son de tres clases:

- Actos que recaen sobre las cosas exteriores, producidos por la potencia motriz del hombre.
- Actos de los apetitos interiores, movidos por la libre voluntad del hombre.
- Actos de la razón, producidos por la potencia intelectiva.

Pues bien, el arte que ordena los actos corporales es el «arte servil», el que ordena los apetitos es la «prudencia» y el que ordena los actos de la razón es el «arte liberal» [3].

---

[1] Aristóteles, *Metafísica*, l. 1, c. 1, 980b30.

[2] *Proemio* de Santo Tomás al Comentario de los *Segundos Analíticos*, o *Analíticos Posteriores*, n. 1: "Sicut dicit Aristoteles in principio *Metaphysicae*, hominum genus arte et rationibus vivit: in quo videtur Philosophus tangere quoddam hominis proprium quo a caeteris animalibus differt. Alia enim animalia quodam naturali instinctu ad suos actus aguntur; homo autem rationis iudicio in suis actionibus dirigitur. Et inde est quod ad actus humanos faciliter et ordinate perficiendos diversae artes deserviunt. Nihil enim aliud ars esse videtur, quam certa ordinatio rationis quomodo per determinata media ad debitum finem actus humani perveniant".

[3] In I Ethic. lect. 1, n. 1: "Alius autem est ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos ad invicem, et signa conceptuum, quae sunt voces significativae; tertius autem est ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis. Quartus autem est ordo quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo".

1º Las artes serviles

Es propio del hombre dirigir razonablemente sus operaciones sobre las cosas exteriores, por las que fabrica y usa de muchos instrumentos necesarios para su vida. Este orden que la razón establece en los actos por los que hace ciertas cosas exteriores se ha llamado «arte», como el arte de la ebanistería que hace bien los muebles, o el arte ecuestre que usa debidamente del caballo. Para distinguirlas de las artes que ordenan los actos de la razón, éstas se han denominado «artes serviles», por cuanto se ejercen por medio de actos corporales, que están sometidos servilmente al imperio del alma [1].

En el arte, por lo tanto, hay que distinguir dos cosas:

• Lo que propia y formalmente es el arte, que es algo en el intelecto: "El arte no parece ser otra cosa que una ordenación cierta *de la razón*" [2]. "Ars nihil aliud est quam *ratio recta* aliquorum operum faciendorum" [3].

• Lo que el arte produce a modo de obra suya, que es un cierta ordenación establecida ya sea en los mismos actos exteriores, como en las artes de uso, ya sea en una obra exterior o «artefacto», como en las artes de producción: "Ratio recta *aliquorum operum faciendorum*".

Esto nos lleva a distinguir otras dos cosas en la obra del arte:

• La materia ordenable o conformable, ya sea las maderas que se usan para los muebles, ya los actos corporales con que se monta el caballo, que podrían conformarse de una manera u otra.

• La forma que imprime el arte en esta materia, ordenándola de manera razonable de acuerdo al fin.

De estas dos distinciones podemos sacar una conclusión. Dado que lo propio del arte es imprimir cierta forma razonable en la materia, podemos deducir que el mismo arte consiste de alguna manera en esa forma en cuanto se tiene en la razón. El arte del ebanista consiste en tener en mente la idea de la forma que hay que darle a la madera para hacer el mueble, y el arte ecuestre consiste propia y formalmente en la idea de cómo deben disponerse los movimientos corporales para montar debidamente.

---

[1] I-II, q. 57, a. 3 ad 3: "Ad differentiam illarum artium quae ordinantur ad opera per corpus exercita, quae sunt quodammodo *serviles*, inquantum corpus serviliter subditur animae".

[2] In I Post. Anal. lect. 1, n. 1.

[3] I-II, q. 57, a. 3: "El arte no es otra cosa que la razón recta de algunas obras que se han de hacer".

2º El arte de la prudencia

Al hombre también le pertenece dirigir razonablemente los actos de sus apetitos interiores, en especial de la voluntad. Aquí también se pueden distinguir las mismas cosas: la disciplina propia del intelecto, que interviene como principio directivo u *ordenador*, y el ordenamiento *ordenado* en las potencias apetitivas para que produzcan bien de sus actos. La disciplina intelectual que discierne cómo dirigir los actos de los apetitos es, primero, la sabiduría o teología, que considera el orden universal de todas las cosas a Dios; segundo, la ciencia ética o moral, que considera el orden universal de los actos humanos al fin último del hombre, que no es otro que Dios; y tercero, la prudencia, que considera el orden de los actos humanos en particular. Y esta disciplina racional establece, a modo de obra suya, una disposición ordenada en los apetitos volitivo, irascible y concupiscible, que son respectivamente las virtudes morales de justicia, fortaleza y templanza. La voluntad y los apetitos sensibles pueden producir sus actos de manera ordenada o desordenada, pero la prudencia los ordena imprimiendo en esas potencias las virtudes morales, que son como una conformación prudente de esas materias.

Como la ética considera las operaciones humanas en general, no puede decirse que sea ella la que imprime en las acciones apetitivas la forma razonable, sino que esto le pertenece propiamente a la prudencia, que las considera en su singularidad. De allí que sólo la prudencia pueda considerarse, en sentido amplio, el «arte» de vivir bien y rectamente[1].

3º Las artes liberales

"Ahora bien, la razón no sólo puede dirigir los actos de las partes inferiores, sino que también es directora de sus propios actos. Pues es propio de la parte intelectiva el que reflexione sobre sí misma; porque el intelecto se entiende a sí mismo e igualmente la razón puede razonar acerca de su propio acto. Por lo tanto, si del hecho de que la razón raciocina acerca del acto de la mano, se inventó el arte edilicia o fabril,

[1] In Boet. De Trin. q. 5, a. 1, ad 3: "Scientia vero moralis, quamvis sit propter operationem, tamen illa operatio non est actus scientiae, sed magis virtutis, ut patet in libro *Ethicorum* (L.VI, cap. 3). Unde non potest dici ars, sed magis in illis operationibus se habet virtus loco artis. Et ideo veteres diffinierunt virtutem esse artem bene recteque vivendi, ut Augustinus dicit in IV *De Civitate Dei*".

I-II, q. 58, a. 2 ad 1: "Augustinus communiter accipit artem, pro qualibet recta ratione. Et sic sub arte includitur etiam prudentia, quae ita est *recta ratio agibilium*, sicut ars est *recta ratio factibilium*. Et secundum hoc, quod dicit quod virtus est ars recte vivendi, *essentialiter convenit prudentiae*, participative autem aliis virtutibus, prout secundum prudentiam diriguntur".

por las que el hombre puede ejecutar este tipo de actos fácil y ordenadamente; por la misma razón es necesario un arte que dirija el acto mismo de la razón, de modo tal que el hombre proceda en él con orden, facilidad y sin error"[1].

Los escolásticos denominaron «artes liberales» a aquellas artes que dirigen los actos de la razón. En primer lugar, la Lógica, que ordena las operaciones mismas del intelecto, pero también llamaron así a todas las artes que ordenan todo lo que hace relación inmediata a los actos de la razón, como la gramática, la retórica, el cálculo matemático, la música, la danza, etc. Aunque estas últimas artes, por ejemplo, ordenan los movimientos corporales y utilizan instrumentos, no lo hacen para una utilidad corporal sino con una finalidad significativa, y en este sentido tienen relación inmediata con los actos de la razón. La gimnástica, en cambio, es un arte servil.

La comparación entre esta disciplina directiva de los actos de la razón y las dos anteriores sugiere que aquí también quepa distinguir un principio *ordenador*, que sería propia y formalmente el arte que estamos buscando definir, y un ordenamiento *ordenado* a modo de obra o «artefacto». Pero la distinción no se hace fácil de establecer, porque ambas cosas se dan en el intelecto. Se hará necesario, entonces, investigarlo con más detenimiento.

II. La Lógica es un arte y una ciencia

Santo Tomás define el arte en sentido estricto como «*recta ratio factibilium*»[2] pero en sentido más amplio dice que es "una ordenación cierta de la razón por la que los actos humanos alcancen, por medios determinados, el fin debido". Por lo tanto, si entendemos «arte» en sentido estricto, vale solamente para los actos humanos externos por los que se hace una cosa o se usa un instrumento. Pero podemos entender

[1] In I Post. Anal. lect. 1, n. 1: "Ratio autem non solum dirigere potest inferiorum partium actus, sed etiam actus sui directiva est. Hoc enim est proprium intellectivae partis, ut in seipsam reflectatur: nam intellectus intelligit seipsum et similiter ratio de suo actu ratiocinari potest. Si igitur ex hoc, quod ratio de actu manus ratiocinatur, adinventa est ars aedificatoria vel fabrilis, per quas homo faciliter et ordinate huiusmodi actus exercere potest; eadem ratione ars quaedam necessaria est, quae sit directiva ipsius actus rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate, faciliter et sine errore procedat".

[2] I-II, q. 57, a. 4: "Ars est «*recta ratio factibilium*»; prudentia vero est «*recta ratio agibilium*». Differt autem facere et agere quia, ut dicitur in IX *Metaphys.*, factio est actus transiens in exteriorem materiam, sicut aedificare, secare, et huiusmodi; agere autem est actus permanens in ipso agente, sicut videre, velle, et huiusmodi".

«arte» en sentido amplio, refiriéndonos a los tres órdenes de actos humanos: externos, apetitivos e intelectivos. De esta manera la prudencia sería un arte y también la Lógica. Así la llama Santo Tomás, aunque a la vez le dice «ciencia»: "Este *arte* es la Lógica, o sea la *ciencia racional*, que es racional no sólo porque es según la razón, lo que es común a todas las artes, sino también porque trata del mismo acto de la razón como de su materia propia. La Lógica aparece así como el *arte de las artes*, porque nos dirige en la actividad de la razón, de donde proceden todas las otras artes"[1].

La diferencia esencial entre las ciencias y las artes en sentido amplio, es que las ciencias consideran el orden que las cosas tienen por naturaleza, mientras que las artes imprimen el orden en ciertas cosas que por naturaleza están abiertas a ser ordenadas. Así entendidas, las ciencias propiamente dichas son aquellas puramente especulativas, que simplemente consideran el orden de las cosas y no pretenden ordenar nada: "Hay un *cierto orden* que la razón no hace, sino solamente considera, como es el orden de las cosas de la naturaleza". La Lógica, en cambio, pretende ordenar las operaciones intelectuales: "*Otro* es el orden que la razón, considerando, hace en su propio acto, por ejemplo, cuando ordena sus conceptos entre sí y los signos de los conceptos que son las palabras". Por lo que no sería ciencia en sentido estricto.

Pero cuando una disciplina, dirigida últimamente a ordenar, considera sus asuntos sólo en general, todavía no puede decirse que sea un arte, pues el orden sólo puede aplicarse en la materia determinado en lo particular. De allí que estas disciplinas se digan más bien ciencias en un sentido más amplio. Así ocurre con la ética o moral que, como considera el ordenamiento de los actos humanos en universal, se dice ciencia y no arte. La prudencia, en cambio, los considera en par cular y no puede decirse ciencia sino en sentido muy impropio. La Lógica, como pronto comprobaremos, considera el orden de las operaciones del intelecto en universal, al modo de la ética, y por eso puede decirse también que es una ciencia o «filosofía racional»: "Como la consideración de la razón es perfeccionada por los hábitos, de acuerdo a los diversos órdenes que propiamente la razón considera, se tienen las diversas ciencias. En efecto, a la *filosofía natural* pertenece tratar del orden de las cosas que la razón humana considera pero no hace; de modo que debajo de ella in-

[1] In I Post. Anal. lect. 1, n. 2-3: "Et haec ars est *Logica*, idest rationalis scientia. Quae non solum rationalis est ex hoc, quod est secundum rationem (quod est omnibus artibus commune); sed etiam ex hoc, quod est circa ipsum actum rationis sicut circa propriam materiam. Et ideo videtur esse ars artium, quia in actu rationis nos dirigit, a quo omnes artes procedunt".

cluimos también a la *metafísica*. Pero el orden que la razón, considerando, hace en su propio acto pertenece a la *filosofía racional*, a la que corresponde considerar en el discurso el orden de las partes entre sí y el orden de los principios entre sí y con respecto a las conclusiones"[1].

Aunque ahora parece que la Lógica debiera decirse solamente ciencia, porque si la ética se dice ciencia y no arte porque es universal y la prudencia se dice arte y no ciencia porque es particular, ¿por qué la Lógica se dice también arte y no solamente ciencia, si es universal? Pero podemos responder rápidamente. La materia de la ética y de la prudencia, que son los actos morales, es particular, y sólo la prudencia puede ordenarla inmediatamente, mientras que la materia de la Lógica, que son los actos intelectuales, es universal (abstracta), y la Lógica puede ordenarla inmediatamente con reglas universales.

Conclusión. La Lógica, entonces, es ciencia y es arte, pero ambos en sentido amplio. Queda por discutir a cuál de los dos géneros pertenece más propiamente, pero lo haremos al tratar de sus propiedades, después de haber entendido mejor *Quid est*. Por ahora sabemos que es una disciplina directiva, que supone una materia conformable a la que la Lógica debe darle una forma racional en orden a la adquisición de la ciencia.

B. El sujeto de la Lógica

Toda disciplina intelectual se especifica en razón del sujeto de su consideración. Pero como el sujeto se considera de manera diferente para una ciencia que para un arte, primero estudiaremos esta diferencia en general y luego pasaremos a considerar el sujeto de la Lógica en particular.

I. Acerca del sujeto de la ciencia y del arte

El sujeto de una ciencia o de un arte es aquello de lo que la ciencia o el arte *propia y simplemente* trata. Habíamos dicho que el sujeto de la antropología es el hombre y no la mano, porque la mano se trata en cuanto parte del hombre, mientras que el hombre se trata propia y simplemente, no como parte, ni propiedad, ni causa, ni efecto de otra cosa. Justamente se lo llama «sujeto» porque es el sujeto del que se predican

[1] In I Ethic. lect. 1, n. 1-2.

todas las demás cosas que tal ciencia o arte consideran, esto es, sus partes, propiedades, causas y efectos.

Es evidente que toda ciencia o arte se determina y especifica en razón del sujeto que trata. De allí que frecuentemente las ciencias o artes tomen nombre a partir de los sujetos. La ciencia del hombre se llama antropología (*ántropos* significa hombre), la de los vivientes biología (vida en griego se dice *bios*), la de las cosas naturales se llama física (que en griego significa *natural*). Y el arte de la navegación se dice náutica (*nauta* significa marinero), el de cabalgar ecuestre (*equus* significa caballo), el de curar medicina (*medeor* significa curar, remediar).

Aunque, como vimos, los sujetos de una ciencia y de un arte propiamente dichos se distinguen en que el sujeto de las ciencias se halla ya constituido en la naturaleza, mientras que el sujeto de las artes se hace. Esto podría hacer pensar que para las ciencias está bien que se constituyan y especifiquen en razón de sus sujetos, pues dependen de él, pero que no habría que decir lo mismo para las artes, pues los sujetos dependen de ellas.

Pero no es así, porque la forma artificial no es algo caprichoso, como la de un poema que busca expresar los estados de ánimo del artista, sino que queda determinada por el fin útil que se persigue y la materia utilizada. El artífice piensa en el artefacto como si ya existiera, de manera semejante a como el científico considera el sujeto de su ciencia. Así como el científico considera el fin natural del hombre para dar razón de la forma que tiene por naturaleza, así el artífice considera el fin útil del aparato para hallar la forma que debe darle el arte. Por eso se dice que «el arte imita la naturaleza».

Ambas, ciencia y arte, se especifican en razón de sus sujetos, pero el sujeto especifica la ciencia como la forma determina la materia (pues el intelecto es como una blanda materia que puede recibir la forma inteligible de las cosas naturales), mientras que el sujeto especifica al arte como el fin determina al agente.

II. Si el sujeto de la Lógica son las operaciones del intelecto

Dado que la Lógica tiene como finalidad cuidar que pensemos bien, parece que su sujeto son simplemente las operaciones y obras del inte-

[1] El artífice se constituye en tal cuando concibe la forma artificial, que se propone como fin inmediato a realizar. El artificio tiene, a su vez, un fin último, que es la utilidad en razón de la cual se ideó la forma del artefacto. El fin de que aquí hablamos, que es sujeto, no es la utilidad última sino la forma artificial, fin inmediato.

lecto. Como vimos en la *Introducción a la filosofía*, hay tres operaciones del intelecto que producen cada una cierta obra racional: la simple aprehensión, por la que se obtienen la esencias o quididades universales; el juicio o composición, por el que se forman las proposiciones; y el razonamiento, por el que se construyen las argumentaciones y demostraciones. Parece entonces que los «artificios» de la Lógica serían estas obras de razón: quididades, proposiciones y demostraciones.

Así parece pensarlo Aristóteles, puesto que estudia las quididades en las *Categorías*, las proposiciones en el *Perihermeneias* y las demostraciones en los *Analíticos*. Así también parecen decirlo algunos grandes escolásticos, como Suárez: "Como los entes de razón no son verdaderos entes, sino como sombras de entes, no son inteligibles *per se*, sino por alguna analogía y conjunción con los verdaderos entes, y por lo tanto tampoco son *per se* sujeto de ciencia (*scibilia*), ni se da una ciencia que esté instituida *per se primo* sólo para conocerlos. Que algunos atribuyan este [sujeto] a la dialéctica, es un error dialéctico [1]; porque el fin de esa ciencia no es sino dirigir y llevar a [la norma] del arte las operaciones racionales del hombre, que no son entes de razón, de los que ahora tratamos, sino entes reales. Así ningún artífice ni ninguna ciencia intenta *per se primo* el conocimiento de los entes de razón" [2].

Sin embargo, esta simple respuesta presenta serias dificultades:

• Si consideramos la Lógica como una disciplina productiva, ésta no sería en la mente algo distinto de la misma luz de la razón, porque ambas producirían las mismas obras: las quididades, las proposiciones y los razonamientos.

• Si dijéramos que estas obras están hechas por la luz de la razón y que la Lógica reflexiona sobre ellas como sobre su sujeto, entonces no habría que considerar a la Lógica como arte sino como ciencia propiamente dicha, que especula sobre un sujeto ya constituido. Su función sería semejante a la de un crítico de arte, que no hace nada sino que juzga si la obra está bien o mal hecha, permitiendo que la razón vuelva sobre sus pasos si no camina por la vía recta. Pero no es ésta la idea que tradicionalmente se ha tenido de la Lógica.

• Además, si consideramos la Lógica como ciencia propiamente dicha que toma las obras de la razón como sujeto de su consideración, pa-

[1] Aquí parece referirse a Santo Tomás, que In IV Metaph. lect. 4, n. 5 dice: "Ens rationis est proprie subiectum logicae".

[2] F. Suárez SI, *Disputationes metaphysicae*, disp. 54, n. 1, *Opera Omnia*, tomo XXVI, Vives, Paris 1861, p. 1015a.

recen valer las objeciones que al comienzo se levantaron contra la Lógica como ciencia, pues: 1) si considera las operaciones en sí mismas, son algo del hombre y la ógica sería un capítulo de la psicología o antropología; 2) si las considera en su relación general con la realidad, la ógica sería parte de la Metafísica; y 3) si las considerara en cuanto procuran las diversas ciencias particulares, la Lógica sería el primer capítulo metodológico de cada una de estas ciencias consideradas en sí mismas.

III. Las operaciones del intelecto no son sujeto sino materia de la Lógica

Como no debemos considerar la ógica propiamente como ciencia, sino más bien como arte en sentido amplio, esto es, como una disciplina directiva de las operaciones de la razón, hay que considerar a las operaciones de la razón y a sus obras no como el *sujeto* que la Lógica debe contemplar, sino como la *materia* que la Lógica debe conformar[1].

Porque no es difícil comprobar que, dada la complejidad de nuestra manera de pensar, las operaciones y obras de la razón tienen diversas maneras de conformarse, sin que por eso dejen de estar en adecuación con la realidad:

- Si tenemos que definir una propiedad de algún sujeto, por ejemplo aquello en lo que consiste que una nariz sea ñata, podemos hacerlo en concreto o en abstracto: la ñata es una nariz cóncava o la ñateidad es una concavidad de nariz. En el primer caso, el sujeto aparece como género y la propiedad como diferencia, en el segundo caso ocurre al revés, la propiedad aparece como género y el sujeto como di erencia. Como se ve, las quididades de las cosas son como materia que puede conformarse de diversas maneras.

- Si tenemos una proposición que dice: Toda ñata es nariz, podemos invertir el sujeto y el predicado, diciendo: Alguna nariz es ñata; pero no podríamos decir: Toda nariz es ñata. Se trata siempre de la misma verdad, pero el intelecto puede construirla interiormente de diversas maneras, siempre y cuando se cumplan las debidas reglas lógicas.

---

[1] Cf. Juan de Santo Tomás, *Ars logica*, II pars, q. 1, a. 3, Marietti p. 261b: "*Única conclusión*. La materia apta para ser dirigida por la Lógica como operación es algo real [= las operaciones del intelecto]. – La materia denominable por el artificio lógico como objeto o cosa conocida es todo lo cognoscible por aquellas operaciones del intelecto, ya sea real, ya de razón. – La forma, en cambio, tanto respecto a la operación a dirigir, como respecto a la cosa conocida, bajo la cual [estas cosas] pertenecen a la Lógica, es algo de razón, no puramente ficticio, sino que tiene fundamento en las cosas como intención segunda". Ver todo el artículo, aunque es un poco complejo.

• Algo semejante ocurre con la tercera operación del intelecto, pues podemos argumentar del modo siguiente: Ningún elefante es ñato; pero Sócrates sí es ñato; por lo tanto, Sócrates no es un elefante. Pero lo mismo podría ser argumentado de un modo más claro: Ningún ñato es elefante; pero Sócrates es ñato; por lo que Sócrates no es elefante. El razonamiento es el mismo, pero puede ser dispuesto de manera más o menos clara.

IV. Los elementos del artificio lógico

Para precisar cuál es el sujeto de la Lógica, conviene apoyarse en la comparación con las artes propiamente dichas. Y más con las artes de uso que con las artes de producción, pues evidentemente la Lógica no pretende construir algo con una finalidad distinta de la que tienen por naturaleza las operaciones de la razón, esto es, la adquisición de la ciencia, sino ordenarlas para que lo hagan de la mejor manera, al modo como el médico ayuda la naturaleza para que recobre pronta y seguramente la salud.

La finalidad del arte de la medicina es la salud, y su sujeto es la forma de recuperarla, no en cuanto se recupera por naturaleza, sino en cuanto se la recupera por los procedimientos y con los instrumentos médicos. La salud, entonces, no es sujeto sino fin del artificio médico, y el sujeto propiamente dicho es el procedimiento artificial para restablecerla en el organismo del hombre. Así también la finalidad de la Lógica es la ciencia, que es como la salud del intelecto, y aunque mucho le importan al lógico las operaciones por las que el intelecto naturalmente persigue este fin, el sujeto de su arte son ciertos procedimientos e instrumentos artificiales por los que se pueden guiar estas operaciones para que alcancen su salud, esto es, la ciencia, de manera más pronta y segura.

El médico estudia los procesos naturales por los que se recupera y conserva la salud, descubriendo sus aspectos más o menos comunes para luego utilizarlos de manera artificial. Por ejemplo observa que una transpiración abundante baja la fiebre en determinados casos y que ciertos alimentos hacen transpirar, de allí toma pie para inventar procedimientos y remedios artificiales de uso más general, induciendo la transpiración con azúcar y alcohol. De manera semejante, el lógico observa los procesos naturales del intelecto para alcanzar la ciencia y distingue sus aspectos modificables para lograrlo en los diversos casos de la mejor manera. Por ejemplo, ve que el intelecto define qué es algo a partir de una quididad general en la que distingue diferencias más particulares, y de allí generaliza que toda cosa se define de manera adecuada por el género y la diferencia específica.

Así como las transpiraciones y los transpirantes, considerados en su relación general con la salud, ya no están considerados como procesos puramente naturales sino como elementos médicos, así también la *definición*, el *género* y la *diferencia*, considerados en general como elementos para alcanzar ciencia, son propiamente los elementos que la Lógica toma como sujeto de su arte. Lo mismo ocurre con el procedimiento de conversión de una proposición, por el que se invierte legítimamente el sujeto y el predicado; o con las diversas figuras que pueden darse a un silogismo. Aquí *conversión* y *figura del silogismo*, considerados en general, son también elementos propios del artificio lógico.

V. Los elementos lógicos son entes de razón

Los elementos lógicos que constituyen el sujeto de la Lógica no son aspectos de las cosas conocidas que les pertenezcan en cuanto se dan en la realidad, sino que les pertenecen en cuanto se dan en el intelecto. No son propiedades de las cosas mismas conocidas, sino de las intenciones por las que las cosas se conocen. Ser género no es una propiedad de «animal» en cuanto es algo real, pues la vaca es realmente animal pero no es género, sino que es una propiedad de «animal» considerado en su calidad de concepto, que puede decirse de muchas especies animales diferentes. Igualmente, la conversión de una proposición no afecta en nada a la verdad conocida, pues siempre las mismas narices siguen siendo ñatas o aguileñas, sino al concepto compuesto de sujeto y predicado por el que se la conoce. Y así también pasa con las diferentes figuras en que pueda expresarse un mismo razonamiento. Por eso dice Santo Tomás: "El ente es doble, esto es, el ente de razón y el ente de naturaleza [o real]. Ahora bien, aquellas intenciones que la razón inventa (*adinvenit*) en las cosas consideradas, como la intención de género, especie y otras semejantes, se dicen propiamente ente de razón, pues no se hallan en las cosas reales, sino que se siguen de la consideración de la razón. Y tal es propiamente el sujeto de la Lógica, esto es, ente de razón" [1].

Como la noción o *intención* de género, especie, silogismo, no se refieren a propiedades de las cosas reales sino de los conceptos o intenciones de las cosas, se dice que son «intenciones segundas», pues son intenciones de intenciones, o nociones de nociones. El género «animal» como intención primera o directa se refiere a aquello que tienen de co-

[1] In IV Metaph. lect. 4, n. 5: "Ens est duplex: ens scilicet rationis et ens naturae. Ens autem rationis dicitur proprie de illis intentionibus, quas ratio adinvenit in rebus consideratis; sicut intentio generis, speciei et similium, quae quidem non inveniuntur in rerum natura, sed considerationem rationis consequuntur. Et huiusmodi, scilicet ens rationis, est proprie subiectum logicae".

mún la vaca y el hombre, pudiendo decirse tanto de la vaca como del hombre que es animal. Pero la noción de «género» como intención segunda le pertenece a «animal» en cuanto concepto genérico, y no puede decirse ni de la vaca ni del hombre. La intención directa o primera se refiere inmediatamente a lo que hay en la realidad y termina en ella, mientras que la intención segunda se refiere inmediatamente a lo que hay en el intelecto y termina en él, quedando referida a la realidad de modo mediato o remoto en cuanto los conceptos que considera se refieren ellos mismos a la realidad.

Las intenciones lógicas, entonces, no tienen fundamento inmediato en las cosas, sino mediato o remoto. "El concepto mismo del intelecto – dice Santo Tomás – se tiene de tres maneras respecto a la cosa que existe fuera del alma:

• Pues a veces aquello que el intelecto concibe es una semejanza de la cosa que existe fuera del alma, como lo que se concibe del nombre «hombre»; y tal concepto del intelecto tiene fundamento en la cosa inmediatamente, en cuanto la cosa misma, por su conformidad con el intelecto, hace que el intelecto sea verdadero, y que el nombre que significa tal intelección se diga propiamente de la cosa.

• A veces, en cambio, lo que significa el nombre no es una semejanza de la cosa que existe fuera del alma, sino que es algo que se sigue del modo de entender la cosa que está fuera del alma: tales son las intenciones que nuestro intelecto inventa (*adinvenit*), como lo significado por el nombre «género» no es semejanza de ninguna cosa existente fuera del alma, sino que, como el intelecto entiende a «animal» como dándose en muchas especies, le atribuye la intención de género; y aunque el fundamento próximo de estas intenciones no esté en la cosa sino en el intelecto, sin embargo, tienen *fundamento remoto* en la cosa misma. De allí que el intelecto que inventa estas intenciones no es falso. Y algo semejante pasa con todas las otras intenciones que se siguen del modo de entender, como la abstracción de los [entes] matemáticos y otros tales.

• Otras veces, por fin, lo significado por el nombre no tiene fundamento en la cosa ni próximo ni remoto, como el concepto de «quimera», porque ni es semejanza de ninguna cosa fuera del alma, ni se sigue del modo de entender alguna cosa de la naturaleza; y este concepto, por tanto, es falso" [1].

[1] In I Sent. dist. II, q. 1, a. 3: "Ipsa conceptio intellectus tripliciter se habet ad rem quae est extra animam. Aliquando enim hoc quod intellectus concipit, est similitudo rei existentis extra animam, sicut hoc quod concipitur de hoc nomine homo; et talis conceptio intellectus habet fundamentum in re immediate, inquantum res ipsa, ex sua conformitate ad intellectum, facit quod intellectus sit verus, et quod nomen significans illum intellectum,

No es extraño que un arte tan importante como el de pensar disponga elementos de tan poca consistencia ontológica, porque siempre el arte es de un orden inferior a la naturaleza. Así como las artes serviles o mecánicas toman como materia a las sustancias naturales y no son capaces de afectarlas en aspectos esenciales sino sólo accidentales, de manera semejante el arte de la Lógica toma como materia las intenciones primeras producidas por la razón, que son algo real en el intelecto, y sólo las dispone en sus aspectos segundos, que son algo de razón.

VI. Las nociones lógicas son relaciones de razón

El ente de razón – ya sea de intención directa o de segunda intención – sólo puede darse de dos modos, como *negación* o como *relación*[1]. Como negación tiene a su vez dos maneras de darse, como negación absoluta: la no videncia; o como *privación*, que es negación en un sujeto apto: la ceguera. Ahora bien, las nociones de género, especie, silogismo, que constituyen el sujeto de la Lógica, no son evidentemente puras negaciones ni privaciones; son, por lo tanto, *relaciones de razón*.

Para poder determinar una relación, hay que señalar el sujeto, el término y el fundamento. En la relación de filiación, por ejemplo, el sujeto es la persona del hijo, el término la persona del padre y el fundamento la generación. Cuando estos tres elementos son reales, la relación es real, pero cuando alguno de ellos no es real, tampoco lo es la relación, siendo entonces relación de razón.

La razón puede poner en las cosas relaciones que no son reales si o que ella misma inventa, como cuando ordena las columnas de un templo de derecha a izquierda o de izquierda a derecha, pues aunque sean muy reales estas fuertes columnas, sujetos y térmi os de este orden re-

---

proprie de re dicatur. Aliquando autem hoc quod significat nomen non est similitudo rei existentis extra animam, sed est aliquid quod consequitur ex modo intelligendi rem quae est extra animam: et hujusmodi sunt intentiones quas intellectus noster adinvenit; sicut significatum hujus nominis genus non est similitudo alicujus rei extra animam existentis; sed ex hoc quod intellectus intelligit animal ut in pluribus speciebus, attribuit ei intentionem generis; et hujusmodi intentionis licet proximum fundamentum non sit in re sed in intellectu, tamen remotum fundamentum est res ipsa. Unde intellectus non est falsus, qui has intentiones adinvenit. Et simile est de omnibus aliis qui consequuntur ex modo intelligendi, sicut est abstractio mathematicorum et hujusmodi. Aliquando vero id quod significatur per nomen, non habet fundamentum in re, neque proximum neque remotum, sicut conceptio chimerae: quia neque est similitudo alicujus rei extra animam, neque consequitur ex modo intelligendi rem aliquam naturae: et ideo ista conceptio est falsa".

[1] De Ver. q. 21, a. 1: "Id autem quod est rationis tantum, non potest esse nisi duplex, scilicet negatio et aliqua relatio. Omnis enim positio absoluta aliquid in rerum natura existens significat".

lativo, nada real hay en ellas que funde esta relación. Estas relaciones son entes de razón de intención directa, pues se dicen de las cosas reales, aunque no digan nada real.

Las relaciones lógicas, por su parte, tienen como sujeto las operaciones y obras del intelecto, que son también, ciertamente, algo real, pues la quididad «animal» (sujeto de la relación lógica de «género») y la quididad «hombre» (sujeto de la relación lógica de «especie») han sido realmente abstraídas de la experiencia sensible y realmente impresas en el intelecto a modo de cualidades perennes suyas, o más precisamente, de hábitos operativos. Por eso decimos que las relaciones lógicas son intenciones segundas.

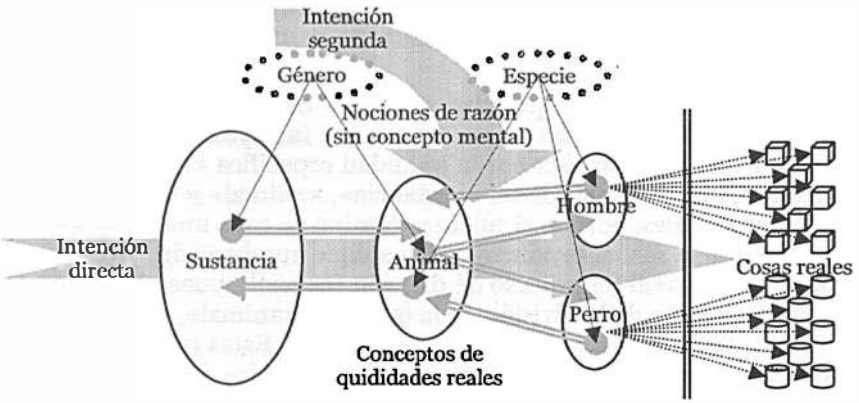
Pero como las relaciones lógicas se fundan en aspectos que les pertenecen a las quididades y demás conceptos del intelecto no en cuanto miran a las cosas conocidas – que serían fundamentos reales –, sino en cuanto son obras de la razón que están en el intelecto – fundamentos de razón –, son relaciones de razón y no reales. Esto se verá mejor cuando vayamos considerando cada una de las nociones lógicas y podamos distinguirlas de otras nociones reales cercanas, pero expliquémoslo con un ejemplo:

• Si consideramos la quididad «animal» en cuanto a su contenido inteligible abstraído de las cosas, vemos que incluye la quididad «sustancia» y que está incluida por la quididad específica «hombre». Estas relaciones entre las quididades «sustancia», «animal» y «hombre» son ciertamente reales, porque el sujeto y término de cada una es real (estos conceptos de la razón, productos de la simple aprehensión) y porque el fundamento es real (el proceso de división esencial), pues «hombre» se obtuvo realmente de la división de la quididad «animal», y «animal» se obtuvo de la división de la quididad «sustancia». Estas relaciones reales entre los conceptos, fundadas inmediatamente en los diversos procesos del intelecto, se fundan últimamente en algo real en las cosas, problema que – como vimos – debe enfrentar el filósofo.

• Pero si consideramos estas mismas quididades no en cuanto a aquello que nos manifiestan de las cosas, sino en cuanto a las propiedades lógicas que obtienen como obras de la razón (propiedades que dependen, evidentemente, del contenido inteligible de cada una), entonces decimos que «sustancia» se relaciona a «animal» y «animal» se relaciona a «hombre» a modo de género, y que «hombre» se relaciona a «animal» y «animal» a «sustancia» a modo de especie [1]. Aquí las rela-

[1] Respecto a «sustancia», se puede decir que «animal» es una de sus especies: «El animal es una especie de sustancia».

ciones de género y especie no se fundan en ninguna operación real del intelecto que modifique en algo a los conceptos (como lo hace ciertamente la división esencial, que de una quididad genérica imprime otras dos en el intelecto), sino que se fundan en una simple inspección interior sobre los conceptos ya constituidos, al modo como el orden de derecha a izquierda o izquierda a derecha no se funda en nada real en las columnas. La noción de «género» o «especie» que el lógico inventa (*adinvenit*) no supone ningún proceso intelectual real de abstracción ni división, no imprime en el intelecto ninguna nueva quididad distinta de las que ya existen en el intelecto, sino que denomina cierta propiedad común de algunas operaciones del intelecto. Son, entonces, relaciones de razón, pues no tienen un fundamento inmediato real, aunque dependen de la naturaleza de las diversas producciones del intelecto (pues no todos pueden decirse género, ni todos especie), y a través de ellos, dependen últimamente de aquello que hay en las cosas, problema del filósofo.



Así como el filósofo estudia las cosas reales, materia de su consideración, y abstrae sus aspectos esenciales con sus causas y propiedades, construyendo en su intelecto un complejo de conceptos por el que se adecua a la realidad y conoce la verdad, de manera semejante el lógico estudia el mismo complejo de conceptos, materia del arte de la Lógica, y distingue sus diversas propiedades y estructuras lógicas, hallando los elementos comunes y las reglas de su construcción. Pero no necesita abstraer nada, porque su materia de estudio ya es abstracta. Ni su consideración mira lo que son las operaciones del intelecto en su realidad accidental, como lo hace el psicólogo o el metafísico. Sólo considera el

orden que los conceptos guardan entre sí en su adecuación a lo real en cuanto procuran el conocimiento científico. Es así que el conjunto de relaciones que determina y maneja el lógico se refieren a aspectos reales de los conceptos, pero no son en sí mismas relaciones reales pues no se fundan en ninguna acción real sobre los mismos.

El meollo del asunto está en distinguir debidamente las relaciones *reales* de los conceptos en cuanto obras de la razón, de las relaciones de razón *lógicas* que toman a aquellas como sujeto o materia. Aquí las palabras nos pueden jugar una mala pasada, porque como los conceptos son obras de la razón, las relaciones *reales* que se fundan en ellos podrían decirse «relaciones *de razón*». Pero en todo caso las llamaríamos «relaciones *de la razón*», para indicar que pertenecen a la razón en otro sentido que las relaciones que se dicen «*de razón*» en cuanto no son reales.

VII. Las relaciones de universalidad lógica

Como se dijo en la *Introducción a la filosofía*, la propiedad común primera y principal de todos los productos de la razón es la *universalidad*, consecuencia del proceso de abstracción. La universalidad es la relación de la quididad única abstraída por el intelecto, respecto a la totalidad de los individuos en que se da.

La universalidad, entonces, es en primer lugar una propiedad de los conceptos de simple aprehensión respecto a las cosas individuales de las que se abstrajo la esencia o quididad. Pero en la medida en que las quididades más generales se dividen en otras más particulares, se establecen relaciones de universalidad de unos conceptos con otros, como ocurre en una definición. Los conceptos enunciativos que produce la segunda operación del intelecto, también dependen de las relaciones de universalidad de los predicados a sus sujetos respectivos, como cuando decimos que «Pedro es hombre» o que «todo hombre es animal». Y también se ponen en juego las relaciones de universalidad al construir un razonamiento. Como todo lo que está en el intelecto se ha abstraído de los sentidos, toda construcción intelectual está entretejida por relaciones de universalidad.

Estas relaciones entre los conceptos y de los conceptos respecto a las cosas conocidas son – dijimos – relaciones *reales* establecidas por las operaciones de la razón. Pero cuando el lógico reflexiona sobre todo este trabajo del intelecto por el que se adecua a la realidad y conoce la verdad, determina las propiedades y estructuras comunes que componen el aparato nocional de la Lógica. Ahora bien, como se puede supo-

ner y no es difícil comprobar, la propiedad lógica fundamental de la que dependen todas las demás es justamente la «universalidad».

Volvamos a aclarar que la «universalidad» como noción lógica no es lo mismo que la «universalidad» como propiedad real de los conceptos. Aquella es intención segunda, mientras que esta es intención primera o directa. Para distinguirlas, los escolásticos suelen llamarlas universalidad *lógica* y universalidad *metafísica*. La *universalidad metafísica* es la propiedad por la que la quididad «hombre» se refiere a Pedro, Juan y José, y se funda en que se da realmente en ellos como aspecto esencial de su ser. La universalidad lógica toma pie en la universalidad metafísica, pero no la considera en intención directa como relación de la quididad a las cosas, sino en intención segunda como relación de concepto a conceptos. El lógico se refiere a la universalidad como una propiedad de los conceptos, ya sea genéricos o específicos, por la que se refieren a otros conceptos, específicos o singulares. «Hombre» como universal metafísico se define como «animal racional» y se dice de Pedro, Juan y José: «Pedro es hombre, esto es, animal racional»; pero «hombre» como universal lógico se define como «predicable de muchos individuos» y no se dice de Pedro: «Pedro no es predicable». Volveremos sobre esto al tratar de la simple aprehensión.

Lo que ahora queremos señalar es que todas las nociones y reglas de la Lógica tienen que ver con la universalidad. O son modos diversos de universalidad, como el género y la especie, o como la analogía de proporcionalidad y atribución; o son composiciones de universalidad, como pasa con las proposiciones y razonamientos. Aun aquellas nociones que no son universales, como la de «individuo», entran en la Lógica como términos de las relaciones de universalidad.

C. Definición de la Lógica

I. Definición de ciencias y artes

La definición – dijimos en la *Introducción* – explica lo que la cosa es, o sea, la quididad, dividiendo los aspectos esenciales más generales hasta llegar a determinar la diferencia específica de la cosa. Vimos que para empezar la definición de una cosa, debemos determinar cuál es el género supremo o «categoría» a la que pertenece. La Lógica, evidentemente, no es una sustancia ni una cantidad. Quizás alguno podría dudar un momento si es una relación, pero se puede ver que no. Es una cierta

cualidad del intelecto que puede tener o no tener el hombre. Como veremos luego al estudiar las categorías, hay cualidades de cuatro especies: hábitos, potencias, pasiones y figuras. No es difícil determinar que la Lógica, como disciplina intelectual, es un *hábito operativo* de la razón, es decir, una disposición permanente de la razón que la ayuda a disponer rectamente (es hábito virtuoso y no vicio) sus operaciones.

Para dar un paso más en la definición, debíamos dividir el género de hábito intelectual en sus especies propias. Una buena división debe distinguir el género en cuestión en cuanto a aquello que tiene de más propio y formal. Ahora bien, lo propio del intelecto es el *orden*, pues sólo la inteligencia es capaz de considerar el orden que guardan unas cosas con otras. "Es propio de los sabios ordenar" dice Santo Tomás [1]. De allí que la división que nos pareció más a propósito fue la de hábitos especulativos y prácticos, que se distinguen en cuanto aquellos consideran el orden natural de una cosa, mientras que éstos disponen un orden artificial en una materia. A los hábitos especulativos los llamamos *ciencias* y a los prácticos *artes*. En este sentido decimos que la Lógica es un arte – aunque vimos que en otro sentido puede decirse también ciencia –.

Pero las ciencias son muchas y también las artes, por lo que debemos dar un último paso en nuestra definición y distinguir el arte de la Lógica por aquello que tiene de más propio y específico. Para ello conviene señalar que, si bien tanto las ciencias como las artes se definen en razón de su sujeto, sin embargo, como las artes hacen su sujeto mientras que las ciencias lo encuentran hecho, ambas se definirán de distinta manera.

La definición, como toda explicación (lo mismo habrá que decir de las demostraciones, que son también explicaciones), camina por lo más claro (nadie con buena intención explica lo oscuro con lo que es más oscuro). De allí que hayamos comenzado las definiciones por los géneros más universales, que son para nosotros más evidentes. Pues bien, al completar la definición por la determinación del sujeto, éste debe considerarse por lo que tiene de más evidente. Ahora bien, dijimos que el sujeto especifica la ciencia como la forma determina la materia, mientras que el sujeto especifica al arte como el fin determina al agente. De allí que, en breve, la ciencia se definirá por la forma de su sujeto como aquello que tiene de más evidente, mientras que el arte se definirá por el fin y la materia:

• Muchas cosas considera una ciencia acerca de su sujeto: sus causas, su esencia o naturaleza, sus propiedades, sus efectos. Y entre todas ellas hay orden: los efectos dependen de las propiedades, las propiedades de la naturaleza y la naturaleza de sus causas. La explicación científi-

[1] Contra gentes, l. I, c. 1.

fica perfecta, por lo tanto, debería seguir este orden, explicando la naturaleza por las causas, las propiedades por la naturaleza y los efectos por las propiedades. Pero como las ciencias encuentran a sus sujetos ya constituidos – el hombre, por ejemplo – más fácilmente descubren la forma esencial de su naturaleza que las causas por las cuales las hizo así el Artífice divino. Es evidente que el hombre es un animal esencialmente racional, pero no es tan evidente que tenga un alma espiritual y su fin último sea el conocimiento de Dios. De allí que las ciencias se definan señalando en la cosa que toman como sujeto la formalidad precisa que en ella consideran. La física, por ejemplo, tiene como sujeto el ente tal como se nos presenta: la sustancia corpórea, y lo considera en cuanto a su aptitud para cambiar, de allí que se defina como la ciencia del ente móvil. La matemática es la ciencia del *ens quantum*, pues tiene como sujeto la misma sustancia corpórea pero considerada en cuanto a la cantidad. Y la metafísica es la ciencia del ente en cuanto ente. Aunque muchas veces no llegan ni siquiera a distinguir con evidencia los aspectos esenciales que distinguen el sujeto, y deben conformarse con definirlo a través de algunas propiedades, como pasa en general con las ciencias de los diversos minerales, vegetales y animales [1].

• Al sujeto de las artes la razón no lo halla sino lo hace, y como no es obra de un Artífice superior sino obra propia, evidentemente la razón puede penetrar perfectamente en todo el orden inteligible que pertenece al artefacto. De hecho lo que se le presenta más claro al artífice es el fin para el que quiere el artefacto. En razón del fin determina la materia a utilizar y la forma que le dará. Ambas, materia y forma, se precisan en correlación una de otra, pero la materia tiene anterioridad pues el artífice la halla hecha en la naturaleza, mientras que la forma es lo que él propiamente da. De allí que la definición de un arte se de principalmente por el fin, esto es, por la utilidad, aunque también conviene y se suele dar la materia que utiliza. La forma precisa del sujeto del arte no es de evidencia primera, por eso no se suele poner en la definición, a diferencia de lo que se hace al definir las ciencias.

II. Definición de la Lógica por el fin y la materia

"La razón – dice Santo Tomás – no sólo puede dirigir el acto de las partes inferiores, síno que es también directiva de su propio acto. Por-

[1] Definimos la vaca como un mamífero rumiante, pero tanto mamífero como rumiante se refieren a ciertas propiedades relativas al sistema digestivo, que guarda evidentemente cierta relación con la manera de animalidad específica de la vaca, pero cuya esencia nadie ha sido capaz de determinar mejor.

que es propio de la parte intelectiva reflexionar sobre sí misma, pues el intelecto se entiende a sí mismo y de igual manera la razón puede raciocinar acerca de su propio acto. De allí que, si del hecho de que la razón raciocina acerca del acto de la mano, se inventó el arte edilicio o el fabril, por los que el hombre puede ejercer tales acto fácil y ordenadamente, por la misma razón es necesario un arte que sea directivo del mismo acto de la razón, por el cual el hombre proceda con orden, fácilmente y sin error en el mismo acto de la razón" [1]. Aquí tenemos, pues, la definición de la Lógica. Pertenece al género de las artes, su materia es el mismo acto de la razón, y el fin o utilidad que persigue es proceder ordenada, fácilmente y sin error en los actos de la razón.

La Lógica, entonces, se define así: «*Ars directiva ipsius actus rationis, per quam homo in ipso actu rationis ordinate, faciliter et sine errore procedat*».

"Este arte es la *Lógica*, o sea la *ciencia racional* – continúa diciendo Santo Tomás –, que es racional no sólo porque es según la razón, lo que es común a todas las artes, sino también porque trata del mismo acto de la razón como de su materia propia. La Lógica aparece así como el *arte de las artes*, porque nos dirige en la actividad de la razón, de donde proceden todas las otras artes" [2].

III. Definición de la Lógica por el sujeto

El arte edilicio, por ejemplo, puede definirse por la materia y el fin como «arte de disponer la tierra y la madera para habitación del hombre», pero también puede definirse de manera más completa incluyendo el artefacto que tiene como sujeto según su razón formal: «arte de hacer casas de tierra y madera para habitación del hombre». Si quisiéramos definir la Lógica de esta manera más completa, habría que in-

[1] In I Post. Anal. lect. 1, n. 1: "Ratio autem non solum dirigere potest inferiorum partium actus, sed etiam actus sui directiva est. Hoc enim est proprium intellectivae partis, ut in seipsam reflectatur: nam intellectus intelligit seipsum et similiter ratio de suo actu ratiocinari potest. Si igitur ex hoc, quod ratio de actu manus ratiocinatur, adinventa est ars aedificatoria vel fabrilis, per quas homo faciliter et ordinate huiusmodi actus exercere potest; eadem ratione ars quaedam necessaria est, quae sit directiva ipsius actus rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate, faciliter et sine errore procedat".

[2] In I Post. Anal. lect. 1, n. 2-3: "Et haec ars est *Logica*, idest rationalis scientia. Quae non solum rationalis est ex hoc, quod est secundum rationem (quod est omnibus artibus commune); sed etiam ex hoc, quod est circa ipsum actum rationis sicut circa propriam materiam. Et ideo videtur esse ars artium, quia in actu rationis nos dirigit, a quo omnes artes procedunt".

cluir en la definición al sujeto según su formalidad propia. Pero tengamos en cuenta que la Lógica no es un arte de producción, como el edilicio, sino de uso, como la medicina. Podemos entonces dar la siguiente definición:

La Lógica es «*el arte directivo del acto mismo de la razón según las reglas de la universalidad, para que el hombre alcance la ciencia ordenada, fácilmente y sin error*».

Esta definición nos indica más explícitamente cuál es la tarea de lógico en orden a los actos de la razón. No aclaramos que se trate de la universalidad lógica y no metafísica, porque se sigue del hecho que los actos mismos de la razón – esencial o «metafísicamente» universales – sean materia a conformar por el lógico. Hemos aclarado también que la Lógica se ordena especialmente a la ciencia, lo que estaba implícito en la definición de Santo Tomás.

IV. Otras definiciones de la Lógica

1º Cosme Alamanni

Cosme Alamanni SI dedica la primera cuestión de su tratado de Lógica a considerar la Lógica en sí misma: *De doctrina Logicae, qualis sit et ad quae se extendat* [1]. En el primer artículo: «Si es necesario tener alguna doctrina para la dirección del acto de la razón», define la Lógica trayendo las palabras mismas de Santo Tomás en el proemio a los *Primeros analíticos*. Pero aunque Santo Tomás habla de la Lógica como de un arte, Alamanni la va a tratar más como ciencia. Es así que propone como segundo artículo: «Si esta doctrina es ciencia», respondiendo *simpliciter* que sí, aunque no perfecta sino instrumental (ad 3^{um}). De allí que no se preocupe en distinguir materia y forma, como se hace necesario si se pone que es arte.

Al preguntarse en el tercer artículo: «Si esta doctrina es una única ciencia según especie», responde que no, que en la Lógica se distinguen específicamente las partes Demostrativa, Dialéctica y Sofística, por

[1] *Enciclopedia de la Religión Católica*, Barcelona 1952, tomo I, p. 322: "Alamanni (Cosme). Filósofo y teólogo de la Compañía de Jesús (1559-1634); n. y m. en Milán. Ingresó en la Compañía en 1575; enseñó Filosofía y Teología dogmática, según las normas de santo Tomás, del cual no se aparta ni un punto, antes bien, síguele incluso en la forma de exposición, en su obra *Summa totius Philosophiae e div. Thomae Aq. doctrina*, publicada por primera vez en Pavía (1618-1623). La edición francesa (París, 1640) de Juan Fronteau o Frontonio está aumentada con temas de Ética y ampliación de Metafísica. La última edición es la de F. Ehrle (París, 1885-94)".

cuanto sus objetos formales son distintos: "Las ciencias se diversifican por sus objetos formales; ahora bien, los objetos de dichas [tres] partes son máximamente diversos entre sí, pues versan acerca de los modos de argüir, a los que enseñan demostrativamente, como acerca de sus objetos, y como es evidente, estos modos son abiertamente diversos, porque el modo de argüir *apparenter* [Sofística] se distingue máximamente del modo de argüir *probabiliter* [Dialéctica], y ambos [se distinguen] del modo de argüir *demonstrative* [Demostrativa]" [1]. Aquí surge otra diferencia con lo que nosotros hemos dicho, pues según este autor, la formalidad propia del lógico es el *modo de argüir*, lo que hace solamente la tercera operación del intelecto, mientras que nosotros ponemos que es el *modo de la universalidad*, que aparece desde la primera operación, al ordenar los cinco modos de universalidad (Predicables). Nuestra posición nos llevará a sostener que la Lógica es una única ciencia, siendo las partes dichas divisiones materiales y no formales.

En el sexto y último artículo: «Si el sujeto de esta doctrina es el ente de razón», sostiene lo mismo: "El sujeto de esta doctrina es el ente de razón, según que es el modo de argüir *probabiliter, apparenter et demonstrative*" [2].

2º Juan de Santo Tomás

Juan de Santo Tomás define la Lógica en el segundo preludio del Prólogo a su *Ars logica seu de forma et materia ratiocinandi* [3]. "En todo arte – dice allí – deben considerarse principalmente dos cosas, esto es, la materia en la que el arte obra, y la forma que se induce en tal materia, como en la construcción de la casa la materia son las piedras y las maderas, mientras que la forma es la composición, pues estas [dos cosas] se coordinan entre sí en la única figura y estructura de la casa. A la materia el artífice no la hace sino que la presupone, mientras que a la forma la induce, la que, como es propiamente educida por el arte, es también principalmente intentada por él como obra suya. La Lógica es, pues, «cierto arte cuya tarea es dirigir la razón para que no yerre en el modo de discurrir y conocer» *ars quaedam, cuius munus est dirigere rationem, ne in modo discurrendi et cognoscendi erret*, como el arte edilicio dirige al artífice para que no yerre al hacer la casa" [4].

---

[1] Cosmo Alamannus SJ, *Summa Philosophiae*, Paris 1885, tomi I, sectio I: Logica, q. 1, a. 3, p. 6b.

[2] Alamanni, *Summa Philosophiae*, t. I, p. 14 a.

[3] Juan de Santo Tomás es unos pocos años posterior a Cosme Alamanni, pues vivió entre 1589 y 1644.

[4] Ioannis a Sancto Thoma OP, *Ars logica seu de forma et materia ratiocinandi*, nova editio a P. Beato Reiser OSB, Marietti 1948, p. 5.

Ésta, como se ve, es una definición por la materia y el fin. Para precisar cuál es la forma que el lógico induce, Juan de Santo Tomás mira, como conviene, lo que la materia le ofrece como conformable: "Como para discurrir y juzgar la razón procede por modo de resolución, esto es, deduciendo hasta los principios y discerniendo las pruebas por los que lo manifiestan, que la Lógica dirija la razón para que no yerre es lo mismo que dirigirla para que resuelva recta y debidamente, *ut recte et debite resolvat*" [1]. Pero aquí vuelve a estar la misma diferencia con nuestra posición que señalamos en el autor anterior. Porque Juan de Santo Tomás pone como lo propio y formal del acto de la razón a la *resolutio*, esto es, al *análisis* por el que se discierne la causa en la demostración, que es lo propio de la razón en su tercera operación, mientras que nosotros pusimos la *universalidad*, que es producto de la abstracción, propia de toda operación de la razón. Como es una diferencia en la formalidad misma del sujeto de la Lógica, las consecuencias son importantes:

• **En primer lugar**, para Juan de Santo Tomás la construcción propia del lógico, esto es, su sujeto, es más bien el razonamiento, como la casa es el sujeto del arte del arquitecto. Lo que tiene que ver con la primera y segunda operación sólo interesaría como las partes al que considera el todo, como los ladrillos y las paredes interesan al arquitecto. Así lo dice más adelante, al tratar de la Lógica en sí misma: "Entre los objetos de los que trata la Lógica, ¿cuál es el objeto principal? Se responde que el objeto principal de la Lógica es el silogismo, que se hace por la tercera operación, y entre los silogismos, por razón de la materia, el más principal es la demostración. La razón es manifiesta, porque – como enseña Santo Tomás en I *Periherm.* lect. 1 y en I *Post. Anal.* lect. 1 – todas las tres operaciones del intelecto se tienen de tal modo que la primera y la segunda se ordenan a la tercera como a la principal, en la que se perfecciona el raciocinio y el discurso, que se dispone rectamente por el silogismo y se resuelve cierta y firmemente por la demostración. Como la ciencia de la Lógica es propia y esencialmente directiva de la razón, su objeto principal será aquel donde más principalmente se encuentra el raciocinio y el discurso con certeza y sin error. Mas el error ocurre por el defecto de la forma o por la contingencia de la materia. Por lo tanto, el objeto principal por parte de la forma es el silogismo rectamente dispuesto, y el principal por parte de la materia es la demostración, en la que se halla el proceso de la razón sin error tanto por parte de la materia como por parte de la forma. De aquello que per-

[1] Ibid.

tenece a las otras dos operaciones, también trata la Lógica *per se*, aunque menos principalmente" [1]. Como el arquitecto también trata *per se* de los ladrillos, pero no principalmente.

Para nosotros, en cambio, que ponemos como forma propia del lógico el ordenamiento según las reglas de la universalidad, todas las construcciones lógicas tales como las definiciones, proposiciones y silogismos entran en la Lógica con igual derecho.

• **En segundo lugar**, al identificar el sujeto de la Lógica con el análisis o *resolutio* de la tercera operación, Juan de Santo Tomás se ve llevado a identificar la distinción entre la materia y la forma del arte de la Lógica, necesaria para su definición, con la distinción que Aristóteles establece en la consideración del análisis. En el tratado de los *Analíticos priores* Aristóteles dice considerar la *forma* del silogismo, mientras que en el de los *Analíticos posteriores* dice considerar su *materia*. Juan de Santo Tomás aplica entonces esta distinción a toda la Lógica – lo que guarda coherencia si el sujeto principal fuera el silogismo –, y considera que el enfoque de los *Analíticos priores* es el formalmente propio del lógico, mientras que el de los *Analíticos posteriores* pertenecería a la Lógica por parte de la materia. Es así que, después de afirmar que la finalidad de la Lógica es «*ut recte et debite resolvat*», continua diciendo: "De allí que Aristóteles llamó analíticas, esto es, resolutorias, a las partes de la Lógica que enseñan a ofrecer un juicio recto, porque enseñan a resolver rectamente y sin error. La *recta resolutio* se hace tanto por la debida forma como por la certeza de la materia. La materia son las cosas u objetos que queremos conocer rectamente. La forma, en cambio, es el mismo modo o disposición por el que se conectan los objetos conocidos, para que se discurra y conozca debidamente, porque sin [esta] conexión no se concibe ninguna verdad ni se hace discurso o ilación de una verdad a otra. Y la resolución por parte de la forma se dice que pertenece a la resolución anterior, por parte en cambio de la materia, según la certeza y condiciones debidas, pertenece a la resolución posterior, por cuanto la consideración de la forma artificiosa es en cada arte anterior que la consideración de la materia" [2]. Dicho esto, propone la división de toda la Lógica en dos tratados, *Lógica formal y Lógica material*, que luego se hará clásica en los manuales escolásticos: "De aquí tomamos, entonces, la división del arte de la Lógica y hacemos dos partes: En la primera trataremos de todo aquello que pertenece a la forma del arte de la Lógica y a la resolución *prioristica*, de las que trató el Fi-

[1] Juan de Santo Tomás, *Ars logica*, II P, q. 1, a. 3, p. 265.
[2] Juan de Santo Tomás, *Ars logica*, Prologus, p. 5.

lósofo en los libros del *Perihermeneias* y en los libros de los *Analíticos priores*, y que en los primeros cursos suelen darse en breves Sumas. En la segunda parte trataremos de aquello que pertenece a la materia lógica o resolución *posterioristica*, sobre todo en la demostración, a la que principalmente se ordena la Lógica" [1]. De allí que haya llamado a su tratado: *Ars logica seu de forma et materia ratiocinandi.*

Pero fue inconveniente extender a toda la Lógica una distinción que cabía solamente para la tercera operación, y más inconveniente todavía fue identificar la perspectiva formal del lógico con la propia del tratado de los *Primeros analíticos*. La «forma» que Aristóteles dice considerar en este tratado, es más bien la figura externa del silogismo, semejante a la forma o figura dimensiva de los cuerpos (4ª especie de cualidad). La «forma», en cambio, del organismo lógico mira sobre todo las relaciones universales de *necesidad* de los conceptos – *universal* y *necesario* en cierto modo se identifican –, asunto especialmente considerado en los *Segundos analíticos*, donde se trata de la demostración, que es un silogismo en materia necesaria. La perspectiva formal del lógico es la propia de los *Segundos analíticos*, no la de los *Primeros*. Este error contribuyó a desvincular la Lógica de la filosofía, alimentando la tendencia nominalista, consecuencia ciertamente muy alejada de la intención del buen Maestro Juan [2].

3º Otros autores

Los autores escolásticos tomistas siguen en Lógica, por lo general, a Juan de Santo Tomás, pues ningún otro produjo un tratado de tanta autoridad. Recién con el revisionismo tomista que alentaron los Papas a partir de León XIII se pusieron de relieve algunas de las desviaciones señaladas.

---

[1] Ibid.

[2] Juan de Santo Tomás se ve llevado a cometer este error también por un problema pedagógico, porque es fácil enseñar a los principiantes el jueguito de conversión de proposiciones y de las figuras del silogismo con sus reducciones, pero se hace difícil proponer desde el principio – como queremos hacer nosotros – el vínculo con los problemas filosóficos. Otros escolásticos dividen la Lógica en *Minor* y *Maior*, denominaciones que pueden dejar más claro que se trata de una distinción pedagógica y no formal. De hecho, Juan de Santo Tomás presenta la *Lógica formal* como una *Summula* simple y divertida, que ocupa 80 páginas de las 800 de su tratado de Lógica. En lo que hace a la primera operación (Libro I) comienza tratando del «término», que no son los conceptos considerados en sí mismos (lo que haría la *Lógica material*), sino considerados como partes (extremos, de allí «términos») de la proposición y del silogismo. La poca paciencia y la brevedad de los tiempos fue haciendo que de la Lógica sólo se estudiaran estas primeras nociones, dejando la impresión de ser un juego mental sin dependencia de la realidad.

Eduardo Hugon OP es un tomista fiel. En su tratado de Lógica da la definición de Santo Tomás, distinguiendo – como hicimos nosotros – las artes en general en *agibilia* (prudencia) y *factibilia*, y éstas últimas en *servilia* y *liberalia*: "Que la Lógica no sea un arte mecánica o una de las artes bellas está claro por demás; pero, ¿es un arte liberal? Algunos lo niegan; sin embargo la sentencia afirmativa debe ser absolutamente sostenida... La Lógica es un arte liberal. Si pueda decirse también ciencia, deber ser investigado" [1].

Al señalar cuál es el sujeto de la Lógica da la buena doctrina. "Bajo el objeto material de la Lógica – dice – se contiene todo lo que es materia del discurso y también las tres operaciones de la mente. [...] El objeto formal de la Lógica no son las voces, ni tampoco las tres operaciones de la mente, sino el ente de razón en cuanto directivo de las tres operaciones de la mente. [...] Como la Lógica es el arte de las artes, su objeto debe considerarse como en las demás artes. Ahora bien, en las demás artes, aunque la acción del artífice que se dirige por arte sea materia de la dirección del arte, el objeto del arte no es tal acción, sino la obra que el arte considera, confecciona y construye, como en el arte estatuaria el objeto es la estatua, y en el arte textil el objeto es la tela. Por lo tanto en la Lógica, aunque la acción de la mente sea materia de la dirección de la Lógica, su objeto sin embargo no es tal operación, sino aquello que la Lógica considera, confecciona y construye por modo de cierta obra. Pero lo que la Lógica confecciona y construye por modo de cierta obra es aquella disposición que se dice ente de razón. Por lo tanto, el ente de razón es el objeto de la Lógica" [2].

Hugon también dice bien al tratar de la división de la Lógica: "Es célebre entre los escolásticos la división en Lógica *Menor* y Lógica *Mayor*. La primera trae reglas y preceptos, y trata acerca de las cuestiones más fáciles; la segunda desarrolla las cuestiones más abstrusas, como la naturaleza de los universales, de verdad y de la certeza, de los medios para llegar a la verdad y a la certeza, de la naturaleza y división de las ciencias, etc. La Menor es llamada por los modernos *Dialéctica*, aunque dialéctica puede designar toda la Lógica; y la Mayor *Crítica*, o *Judicativa*, porque investiga y juzga de la naturaleza y de los fundamentos de

[1] Eduardo Hugon OP, *Cursus Philosophiae Thomisticae: I Logica*, editio 3ª, Lethielleux, Paris 1922, p. 18-19.

[2] Hugon, *Logica*, p. 19-21. Sería mejor hablar de materia de la Lógica y no de objeto (o sujeto) material. Porque las artes se encuentran con una materia informe en la que deben poner la forma artificial, que es siempre accidental a la materia. La distinción entre sujeto material y formal conviene para las ciencias que encuentran a su sujeto ya hecho en la naturaleza.

nuestra certeza". Advierte acerca de la confusión que puede darse con la Lógica formal: "La Lógica Menor, como se ocupa casi toda acerca de la estructura y forma de la argumentación, es llamada por los escolásticos *Formal*. Que hay que distinguir bien de la Lógica *Formal* de los recientes idealistas, sobre todo de los kantianos y de los discípulos de Herbart, que sostienen que la Lógica trata sólo acerca de las formalidades subjetivas de la mente, sin ninguna relación a la cosa o a los objetos que responden a la forma de pensar".

Pero de hecho Hugon divide su tratado en «Lógica Menor o Dialéctica» y «Lógica Mayor o Crítica», nombres inconvenientes, pues hacen pensar que la Lógica formal es toda la Lógica y que la segunda parte es una respuesta necesaria a las objeciones kantianas acerca de la verdad del conocimiento. Y la confusión de nombres se agrava porque Hugon incluye en la Crítica muchos temas que pertenecen más bien al capítulo de gnoseología de la Metafísica (el falso realismo, por qué actos se alcanza la verdad, el escepticismo hipotético, la duda metódica, los criterios de la verdad, etc.).

José Gredt OSB resume la doctrina de Juan de Santo Tomás. Después de poner la definición de Santo Tomás, agrega: "El acto de la razón es el raciocinio. El intelecto humano se llama razón en cuanto tiene virtud para deducir las conclusiones a partir de los principios. El juicio y la simple aprehensión se ordenan al raciocinio. De allí que el objeto principal de la Lógica es el raciocinio; trata del juicio y de la simple aprehensión en cuanto se ordenan al raciocinio" [1].

Como Juan de Santo Tomás, divide también la Lógica en formal y material. Pero la inconveniencia de tal división salta a la vista, pues, entre muchas otras incongruencias, se ve obligado a poner un capítulo de *Lógica proemial* al comienzo de la Lógica material, tratando recién allí de la Lógica en sí misma.

Pero aclaremos que estas divergencias no le quitan el grandísimo valor que tiene la obra de Gredt, que trae en cerrada síntesis lo mejor de la doctrina de Santo Tomás.

Vicente Remer SI, después de sostener que la Lógica es ciencia propiamente dicha y arte no propiamente sino sólo según cierta analogía, da dos definiciones de la Lógica, una como arte (la que pone Santo Tomás) y otra (que prefiere) como ciencia: "[La Lógica] se define más rectamente como *scientiam secundarum intentionum quibus ordo intellectualium cognitionum continetur*, ciencia de las segundas inten-

[1] Iosepho Gredt OSB, *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*, editio 7ª, Friburgo 1937, Vol. I, p. 7.

ciones por medio de las cuales se contiene el orden de los conocimientos intelectuales" [1].

Considera que la Lógica es ciencia propiamente dicha porque parte de principios evidentes y hace verdadera demostración de sus conclusiones: "Pues el hábito intelectual adquirido por demostración propiamente dicha es ciencia. Y tal es la Lógica" [2]. Equivale a decir que la Lógica se desenvuelve en materia necesaria, o también que es universal. Pero el arte *ut docens* (en cuanto se enseña) no deja de tener demostraciones, por lo que queda por discutir el carácter de ciencia que tiene la Lógica [3].

Remer explica bien la naturaleza del sujeto de la Lógica: "La Lógica no considera como su sujeto propio ni las cosas conocidas por el intelecto, ni los mismos actos intelectuales según sus predicados reales, esto es, que sean actos vitales, espirituales, etc.; sino según los predicados que les convienen por el modo de entender, como son las razones de sujeto, predicado, género, especie y semejantes; predicados que les convienen a los conceptos ya antes existentes en la mente, por una nueva consideración de la mente, y por eso se denominan *intenciones segundas*. De allí que la misma Lógica se diga *ciencia de las segundas intenciones*" [4]. Pero nos parece demasiado ambiguo el verbo «*continetur*» con que da lo más específico de la definición, que no vemos que explique en ninguna parte.

Régis Jolivet define la Lógica como "la ciencia de las leyes ideales de la razón y el arte de aplicarlas correctamente a la investigación y demostración de la verdad" [5]. Más precisamente considera a la Lógica "una *ciencia especulativo-práctica*" [6], cuyo sujeto serían las «leyes ideales», que distingue de las «leyes naturales» porque éstas enuncian *lo que es*, mientras que aquéllas *lo que debe ser*. Pero nos parece que Jolivet quiere desarrollar sus tratados en cierto diálogo con los autores más modernos y eso lo lleva a no precisar las cosas con lenguaje más tomista. Lo que dice de estas leyes no nos parece bien: "No obstante, las leyes ideales, lo mis-

---

[1] Vincentio Remer SI, *Summa Philosophiae Scholasticae, I: Logica minor*, editio 4ª, Roma 1921, p. 5.

[2] Remer, *Logica minor*, p. 4.

[3] Remer dice que, aunque la materia de la Dialéctica no es necesaria, pues trata de los argumentos probables, sin embargo, "secundum quod est *docens*, tradit per necessarias et demonstrativas rationes modum procedendi ad conclusiones" (p. 4). Lo mismo puede decirse del arte.

[4] Remer, *Logica minor*, p. 2. Aunque hace una distinción muy original y suya entre sujeto y objeto.

[5] Régis Jolivet, *Tratado de Filosofía: Lógica y Cosmología*, Ediciones Lohlé, Buenos Aires 1976, p. 39.

[6] Jolivet, *Lógica*, p. 40.

mo que las leyes físicas, no son objeto de experiencia inmediata. Esas leyes son, en efecto, *a priori*, es decir, anteriores y superiores a la experiencia que nosotros realizamos de la actividad lógica y que se expresa y desarrolla en forma de reglas operatorias más o menos numerosas y precisas (tales son, por ejemplo, las reglas de la conversión de las proposiciones o las reglas del silogismo). Pero así como la ley física es inmanente al hecho físico (la ley de la gravedad está implicada en el hecho mismo de la caída de un cuerpo cualquiera), del mismo modo la ley lógica es inmanente a las reglas por las que es expresada y dirigida. Esta ley no es otra cosa, en fin, que la razón misma, que es así la lógica antes de la lógica, es decir, el a priori de todas las actividades racionales" [1]. Si suponemos que estas leyes lógicas son aquellas que rigen, como pusimos nosotros, las relaciones de universalidad, la explicación que aquí da hace pensar que no las considera como *intenciones segundas*, que son evidentemente posteriores a la actividad lógica (*segundas*), sino que las pone en las intenciones directas y llega a la conclusión – como advertimos nosotros más arriba – de que el arte de la Lógica tendría el mismo sujeto que la luz misma de la razón. Parece querer responder la objeción del *a priori* kantiano y desperdicia la lucidez del tomismo, al que cierta y sinceramente adhiere.

H. D. Gardeil OP pertenece ya al tomismo revisionista que procura una mayor fidelidad a la letra y al método del Doctor Angélico. Deja de lado la distinción entre Lógica formal y material, señalando que sólo conviene para el razonamiento. Como definición de Lógica trae la de Santo Tomás y enseña que "el objeto formal de la lógica es el ente de razón lógico o las segundas intenciones" [2]. Al explicar en qué consiste este ente de razón lógico dice: "El *ente de razón lógico* pertenece a ésta última categoría de la relación de razón. Designa el objeto de nuestro pensamiento considerado en el conjunto de relaciones que ese mismo objeto recibe en el espíritu por el hecho de ser concebido por éste" [3]. Para una breve *Introducción a la Lógica* como pretende dar Gardeil está muy bien, pero nos parece mejor poner la universalidad como formalidad lógica primera, pues luego convendría comenzar tratando del «universal» al desarrollar esta ciencia.

Juan José Sanguineti ha publicado un tratado de Lógica que no carece de méritos. A primera vista, no parece distinguir entre Lógica formal y material, siguiendo el orden aristotélico, y – lo que nos parece mejor todavía – pone en primer lugar la universalidad de los concep-

[1] Jolivet, *Lógica*, p. 40-41.
[2] H. D. Gardeil OP, *Iniciación a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino: I Introducción – Lógica*, Ed. Tradición, México 1973, p. 57.
[3] Ibid.

tos [1]. Pero pretende ponerse al día respecto a los lógicos modernos y pierde bastante la precisión del lenguaje tomista.

En cuanto a la definición de la Lógica, distingue demasiado el carácter de arte y ciencia que tiene la Lógica, como si fueran aspectos distintos: "El hombre es capaz de adiestrarse para razonar con habilidad y maestría, y puede también tomar sus procesos cognoscitivos como objeto de estudio. En el primer caso tenemos la Lógica como *arte*, y en el segundo como *ciencia*" [2]. No son dos actividades distintas, pues el hombre se adiestra estudiando sus procesos cognoscitivos y no de otra manera. Sanguineti refiere la definición de Santo Tomás como propia de la Lógica como arte, pero luego pasa a considerarla como ciencia: "Dejamos de lado el aspecto práctico de la Lógica, para centrar nuestra atención en la Lógica como ciencia. Y como una ciencia se especifica por su objeto propio, hemos de determinar el objeto de la Lógica científica" [3].

Por razones de brevedad, este autor resuelve el asunto del «objeto» de la Lógica en una página, pero su lectura no permite absolverlo de un pecado: no distingue los entes de razón lógicos de los conceptos mentales, que son sólo materia de la Lógica. Comienza diciendo: "El objeto de la Lógica son los actos del pensamiento en cuanto éste se ordena a conocer la realidad". Nosotros hemos dicho esto no del objeto (sujeto) de la Lógica sino de su materia. Y la explicación que sigue confirma el sentido de esta frase: El objeto serían los mismos conceptos de las cosas, en cuanto tienen en el intelecto una condición que no tienen en la realidad extramental. Así termina diciendo: "La Lógica se propone, pues, profundizar en el conjunto de relaciones que se producen en nuestro pensamiento al conocer las cosas: relaciones entre los conceptos o con la misma realidad. Se puede decir en pocas palabras que su objeto son las *propiedades* o las *relaciones lógicas*" [4]. Estas no son propiamente las «relaciones lógicas» de segunda intención, sino las relaciones reales de los conceptos entre sí y con las cosas, fundadas en la abstracción como operación de la razón. Sigue diciendo este autor: "Las propiedades o relaciones lógicas son un tipo de entes de razón. Entes de razón son las elaboraciones de la mente que sólo pueden existir en la inteligencia hu-

[1] Al considerar, en la primera parte, la «Lógica de los conceptos», pone un primer capítulo sobre «Los conceptos y la abstracción», y dedica el segundo a la «Universalidad de los conceptos y singularidad de las cosas». Luego considerará los modos de universalidad, estudiando los análogos y los unívocos (predicables). Este es el enfoque que nos parece correcto.

[2] Juan José Sanguineti, *Lógica*, EUNSA, Pamplona 1985, p. 18.

[3] Sanguineti, *Lógica*. p. 19.

[4] Sanguineti, *Lógica*. p. 20.

mana... Una proposición, por ejemplo, no puede existir en la realidad, sino sólo en el espíritu humano. Como es obvio, las propiedades lógicas tienen una correspondencia con la realidad, pues sirven para conocerla: la frase «Pedro corre» significa el correr natural de Pedro" [1]. Es obvio que está hablando de los mismos conceptos mentales. La noción lógica no es «Pedro corre», que es un juicio mental, sino la noción de «proposición» en general, dicha de todas estas construcciones mentales. Luego Sanguineti explica en letra chica por qué se las llama segundas intenciones, pero no despeja su equivocación. La distinción es sutil pero importante, aunque esta confusión afecta más al filósofo que al lógico.

Leovigildo Salcedo SI es el autor del tratado de Lógica de la *Philosophiae Scholasticae Summa*, de los Padres Jesuitas de España, publicada por la BAC en tres volúmenes. Pone la definición de Santo Tomás y la explica: "Se dice *directiva del mismo acto de la razón*, con cuyas palabras se indica el objeto propio de la Lógica, tanto material como también formal. El *objeto material primario* de la Lógica son los actos de la razón, esto es, el conocimiento intelectivo humano, que puede reducirse a las tres operaciones: aprehensión, juicio y raciocinio". Hasta aquí bien, pero no está tan bien lo que pone a continuación como objeto formal: "*Directiva*, o *normativa*, indica el *objeto formal* de la Lógica; pues considera los pensamientos (*cogitationes*) en cuanto son rectos, es decir, en cuanto conformados por sus propias reglas. Porque el objeto [formal] es la rectitud en las operaciones de la razón, que mira el recto orden y la recta consecución de la verdad. No mira, entonces, la *materia del pensamiento*, si alguna proposición es verdadera, sino sólo la *forma del pensamiento*, que sea legítima y recta" [2].

Decir que la Lógica tiene como objeto formal la legitimidad del pensamiento y no la verdad, es una concesión demasiado grande a las objeciones del idealismo moderno. Salcedo lleva así al extremo la inconveniente distinción entre Lógica formal y material. Como vimos, esta distinción empieza con la Lógica Menor y Mayor como distinción pedagógica; se agrava al distinguirse entre Lógica Formal y Material; la confusión es todavía mayor cuando la Lógica Menor o Material llega a llamarse Crítica e incluye temas metafísicos; y llega al extremo en Salcedo al decir que sólo pertenece a la Lógica la consideración de una legitimi-

[1] Sanguineti, *Lógica*. p. 19.

[2] Leovigildo Salcedo SI, Clemente Fernández SI, *Philosophiae Scholasticae Summa: I Introductio in Philosophiam. Logica. Critica. Metaphysica generalis*, 3ª ed. BAC Madrid 1964, p. 66-67. En la nota 9, p. 67, dice: "Algunos discuten la cuestión siguiente: si el objeto formal de la Lógica sean puros entes de razón; de esta cuestión trata con abundancia Urráburu, *Inst. Log.* n. 348s".

dad interna de la razón y que el problema de la verdad pasa a ser tratado por una Crítica, a modo de ciencia intermedia entre la Lógica y la Filosofía [1].

[1] Aquí sólo damos algunas pistas de los problemas que se presentan, que tienen muchas implicancias. Nosotros hemos señalado que los conceptos del intelecto son quididades que se dan necesariamente en las cosas conocidas y que son universales en su misma naturaleza. La adecuación a la realidad es, entonces, una evidencia primera (más allá del problema filosófico de decir qué es la esencia en las cosas singulares). Salcedo, en cambio, dice que los conceptos o ideas son representaciones de las cosas (lo que no está mal, pero no dice que son esencias), y lugar de señalar la universalidad como pertenencia esencial, distingue sin justificar (oficio supuestamente de la Crítica) la comprensión y la extensión de las ideas. Este es un enfoque que se aproxima al nominalismo.

Capítulo 3
Propiedades de la Lógica

A. De la unidad de la Lógica, 160. — I. LAS PARTES DE LA LÓGICA, 160. — 1º División tripartita según los actos de la razón, 160. — 2º División según los modos del discurso, 161. — 3º División del discurso necesario, 161. — 4º División del discurso probable, 162. — 5º Lógica del discurso falso, 163. — II. DE LAS PARTES DE UNA DISCIPLINA EN GENERAL, 163. — 1º De las partes de un todo en general, 163. — 2º De las partes de la ciencia, 164. — 3º De las partes del arte, 165. — 4º De las partes de la prudencia, 165. — III. DE LAS PARTES INTEGRALES DE LA LÓGICA, 166. — IV. DE LAS PARTES POTENCIALES DE LA LÓGICA, 167. — 1º La Dialéctica, 167. — 2º La Retórica y la Poética, 168. — 3º La Sofística, 168. — V. DE LAS PARTES SUBJETIVAS DE LA LÓGICA, 169. — 1º ¿Tiene la Lógica partes subjetivas?, 169. — 2º Parece que sí, 169. — 3º Debe decirse que no, 170. — VI. LÓGICA *DOCENS* Y LÓGICA *UTENS*, 171. — 1º La enseñanza y el uso de las artes, 171. — 2º Ética y prudencia, 173. — 3º Lógica *docens* y *utens*, 175. — VII. LÓGICA *MINOR* Y LÓGICA *MAIOR*, 178. — VIII. LA UNIDAD DE LA LÓGICA SEGÚN OTROS AUTORES, 179. — 1º Cosme Alamanni, 179. — 2º Juan de Santo Tomás, 180. — 3º Otros autores, 183.

B. De la verdad de la Lógica: Si es especulativa o práctica, 187. — I. DE LO ESPECULATIVO Y LO PRÁCTICO EN GENERAL, 187. — II. EL PROBLEMA QUE PLANTEA LA LÓGICA, 189. — III. LA LÓGICA ES ESPECULATIVA *TANTUM, SED REDUCTIVE*, 190. — 1º Modos de especulativo o práctico, 190. — 2º La Lógica es sólo especulativa, 191. — 3º La Lógica es reductivamente especulativa, 193. — IV. SI LA LÓGICA ES CIENCIA O ARTE, 194. — 1º De la distinción entre ciencia y arte en general, 194. — 2º La Lógica es ciencia y es arte, *sed late dicta*, 196. — 3º La Lógica se reduce más a lo científico que a lo artificial, 197. — V. DEL LUGAR DE LA LÓGICA ENTRE LAS CIENCIAS, 198. — VI. ¿QUÉ DICEN OTROS AUTORES?, 200.

C. De la bondad de la Lógica: Si es necesaria para la ciencia, 202. — I. LAS BONDADES DE LA LÓGICA, 202. — 1º Propedéutica o introducción a las ciencias, 202. — 2º Órgano o instrumento de las ciencias, 202. — 3º Método general de las ciencias, 203. — II. LA NECESIDAD DE LA LÓGICA PARA LAS CIENCIAS, 203. — 1º La Lógica no es necesaria para la incoación de las ciencias, 203. — 2º La Lógica es necesaria para la perfección de las ciencias, 204. — III. NODRIZA Y AMA DE LLAVES DE LA REINA DE LAS CIENCIAS, 205.

Habiendo determinado qué es la Lógica, podemos considerar ahora alguna de sus propiedades primeras y principales. Tengamos en cuenta que no sería razonable pretender estudiar todas las propiedades de la Lógica cuando todavía no comenzamos siquiera a desarrollarla. Sólo tendremos en cuenta aquellas propiedades más evidentes que convenga precisar de entrada.

En primer lugar, consideraremos cómo se unen en la Lógica sus diversas partes, si como partes de una misma ciencia o como ciencias distintas. Luego trataremos del carácter especulativo o práctico que tiene la Lógica, que tiene que ver con su condición de ciencia o arte, problema que ya vimos que es arduo y no pretenderemos resolver completamente. Finalmente trataremos de la necesidad de la Lógica para el filósofo. Estas tres propiedades tienen que ver con los tres aspectos trascendentales que conviene considerar en todas las cosas, esto es, la unidad, la verdad (si especulativa o práctica) y la bondad (si es necesaria).

A. De la unidad de la Lógica

La Lógica se divide en múltiples partes, y nos interesa saber si estas partes se unen unas con otras para conformar una única disciplina, o constituyen disciplinas específicamente distintas. Primero consideraremos las partes en que se divide la Lógica, sobre lo que no hay mayor discusión, ya sea por la claridad de los fundamentos de tal división, ya por la larga tradición que ha usado dividirla así. Luego trataremos brevemente de las partes de una ciencia en general. Entonces discutiremos qué partes pertenecen a una misma disciplina y qué partes no. Finalmente descartaremos la división de la Lógica en formal y material.

I. Las partes de la Lógica

1º División tripartita según los actos de la razón

Dado que la Lógica es el arte directivo del acto mismo de la razón, conviene evidentemente dividirla en primer lugar según los tres actos de la razón. Así lo han hecho todos los lógicos y así también lo enseña Santo Tomás: "Es necesario distinguir las partes de la Lógica según la diversidad de los actos de la razón. Ahora bien, los actos de la razón son tres. Los dos primeros son de la razón en cuanto que ésta es una inteligencia:

- Una de las actividades de la inteligencia, en efecto, es la *intelección de los indivisibles*, o de los incomplejos, por la cual concibe lo que una cosa es. Es la operación que algunos llaman información de la inteligencia o imaginación intelectual. A esta operación de la inteligencia se refiere la enseñanza dada por Aristóteles en el libro de los *Predicamentos*.

- La segunda operación de la inteligencia es la *composición o división intelectual*, en la que ya se encuentra lo verdadero o lo falso; y a es-

te acto de la razón se refiere la enseñanza dada por Aristóteles en el *Perihermeneias.*

• El tercer acto de la razón es conforme con lo propio de la razón, esto es, discurrir de una cosa a otra para llegar, a través de lo que es conocido, al conocimiento de lo desconocido; y a este acto se refieren los otros libros de la Lógica" [1].

2º División según los modos del discurso

"Debemos notar – continúa diciendo Santo Tomás – que los actos de la razón tienen alguna semejanza con los de la naturaleza. Por lo cual el arte imita a la naturaleza en cuanto puede. Ahora bien, en los actos de la naturaleza se encuentra una triple diversidad: En algunos casos, en efecto, la naturaleza obra por necesidad de manera que no puede fallar. En otros casos, por el contrario, la naturaleza opera con frecuencia, aun cuando pueda a veces fallar en su acto propio. De donde, necesariamente, hay entonces un doble acto: uno, que se produce más a menudo, como cuando la simiente da un animal bien hecho; pero otro, cuando la naturaleza falla en lo que es adecuado, como cuando la simiente da un monstruo por la corrupción de algún factor. Y estos tres grados se encuentran también en los actos de la razón:

• Hay, en efecto, un proceso de la razón que lleva a la necesidad, y en donde no es posible que haya carencia de verdad; y por tal proceso de la razón se adquiere la certeza de la ciencia.

• Hay también otro proceso de la razón, en el cual se concluye muy a menudo lo verdadero, pero que no implica necesidad.

• Hay, finalmente, un tercer proceso de la razón, en el que ésta se aparta de lo verdadero por la ausencia de algún principio que era preciso tener en cuenta al razonar" [2].

Estas tres partes, como seguirá explicando Santo Tomás, son las llamadas *Demostrativa* o *Analítica, Dialéctica* o *Tópica* y *Sofistica.*

3º División del discurso necesario

La Lógica del discurso necesario o *Analítica* se divide, a su vez, en dos partes: "La parte de la Lógica que se refiere al primer proceso es llamada parte *Judicativa*, porque el juicio implica la certeza de la ciencia. Y como no se puede tener un juicio cierto relativo a efectos, sino re-

[1] In I Post. Anal. lect. 1, n. 3-4.
[2] In I Post. Anal. lect. 1, n. 5.

solviéndolos en primeros principios, esta parte de la Lógica es llamada *Analítica*, es decir, resolutiva. Ahora bien, la certeza de juicio que es obtenida por resolución depende, ya sea únicamente de la *forma* misma del silogismo – y a esto está ordenado el libro de los *Primeros Analíticos*, que trata del silogismo sin más, *simpliciter* –; o también, con eso, de la *materia*, porque en él se utilizan proposiciones evidentes por sí mismas y necesarias, y a esto está ordenado el libro de los *Segundos Analíticos*, que trata del silogismo demostrativo" [1].

4º División del discurso probable

"Al segundo proceso de la razón se dedica otra parte la Lógica que es llamada *Inventiva*, porque la invención no se hace siempre con certeza. Por lo cual, sobre lo que ha sido descubierto se requiere un juicio para alcanzar la certeza. Pero así como en la naturaleza, en los actos que con más frecuencia se realizan, se observa cierta gradación, porque mientras más fuerte es la energía de la naturaleza, más difícilmente falla en su efecto, igualmente, en el proceso de la razón que no se da con una absoluta certeza, se encuentra cierta gradación, según la cual se acerca más o menos a la certeza perfecta:

• Aunque tal proceso, en efecto, a veces no produzca ciencia, produce a veces, sin embargo, fe u opinión [2] a consecuencia de la probabilidad de las proposiciones de las que procede, porque la razón se inclina con todo su peso hacia uno de los miembros de la contradicción, aunque con temor del otro; y a esto está ordenada la *Tópica* o *Dialéctica*. De las proposiciones probables, en efecto, procede el silogismo dialéctico, del cual trata Aristóteles en el libro de los *Tópicos*.

• A veces, por el contrario, no se produce plenamente la fe o la opinión, sino una especie de *sospecha*, porque la razón no se inclina totalmente hacia uno de los miembros de la contradicción, aun cuando se incline más hacia uno que hacia el otro. Y a esto está ordenada la *Retórica*.

• Pero otras veces no es sino nuestro sentimiento el que se inclina hacia uno de los miembros de la contradicción, por causa de alguna representación, a la manera como se produce en el hombre la repugnancia de algún alimento, si se lo representa bajo el aspecto de algo repugnante. Y a esto está ordenada la *Poética*; porque es obra del poeta el inducir a un acto virtuoso por alguna representación conveniente. Todos

[1] In I Post. Anal. lect. 1, n. 6.
[2] Cfr. *Q. disp.* q. *De magistro*, art. 1.

estos procesos pertenecen a la Filosofía Racional, pues es propio de la razón conducirnos de una cosa a otra" [1].

5º Lógica del discurso falso

"Al tercer modo de razonar se dedica la parte de la Lógica llamada *Sofística*, de la cual trata Aristóteles en el libro de las *Refutaciones*" [2].

<table>
<tr><th colspan="4">División de la Lógica</th></tr>
<tr><td rowspan="2">Actos de la razón en cuanto intelecto</td><td colspan="2">1ª operación: inteligencia de los indivisibles o incomplejos</td><td>Categorías</td></tr>
<tr><td colspan="2">2ª operación: composición o división intelectual</td><td>Perihermeneias</td></tr>
<tr><td rowspan="6">Acto de la razón en cuanto razón 3ª operación: Discurrir de lo conocido a lo desconocido</td><td rowspan="2">Discurso necesario: siempre verdadero
Parte judicativa y analítica o resolutiva</td><td>forma del silogismo</td><td>1os Analíticos</td></tr>
<tr><td>materia del silogismo</td><td>2os Analíticos</td></tr>
<tr><td rowspan="3">Discurso probable:
Parte inventiva, con gradación de mayor o menor certeza</td><td>fe u opinión: Dialéctica</td><td>Tópicos</td></tr>
<tr><td>sospecha de verdad</td><td>Retórica</td></tr>
<tr><td>inducido por sentimiento</td><td>Poética</td></tr>
<tr><td colspan="2">Discurso falso con apariencia de verdad: Sofística</td><td>Refutaciones</td></tr>
</table>

II. De las partes de una disciplina en general

1º De las partes de un todo en general

Un todo puede dividirse en partes de tres maneras:

• Como la casa se divide en cimientos, paredes y techo. A este modo de todo lo podemos llamar *integral*, y a sus partes también *integrales*, pues al todo no lo tenemos íntegro hasta haber sumado o integrado todas sus partes. El todo no se dice propiamente de las partes integrales: «El techo no es casa», sino sólo impropiamente como figura retórica

[1] In I Post. Anal. lect. 1, n. 6.
[2] In I Post. Anal. lect. 1, n. 6.

(por analogía metafórica), como puede decirse el todo de su parte principal: «El alma es el hombre».

• Como el género animal se divide en las diversas especies perro, hombre, etc. A este modo de todo lo podemos llamar *universal* y a sus partes *subjetivas*, pues a diferencia del todo integral, este todo se da universalmente en todas y cada una de las partes, y las partes son sujeto del que se predica el todo propia e igualmente (unívocamente): «El perro es animal», «el hombre es animal».

• Como lo vegetativo y sensitivo son partes del alma humana, que es sobre todo intelectiva. Este todo es llamado *potencial* y sus partes *potenciales*, porque se divide según la menor o mayor virtud o potencia activa de cada parte. Es algo intermedio entre los otros dos todos, y se predica de las partes propiamente pero no de igual modo (por analogía propia): «lo vegetativo es alma» y «lo sensitivo es alma», pero lo son en sentido reducido, pues alma se dice más propiamente del alma intelectiva [1].

Como a nosotros nos interesa estudiar las partes de la Lógica, que es una disciplina racional, consideremos brevemente cuáles son las partes de las otras tres disciplinas racionales: las ciencias, las artes y la prudencia.

2º De las partes de la ciencia

La ciencia racional por excelencia es la metafísica, que es la ciencia del ente en cuanto ente. Respecto a ella podemos distinguir los tres tipos de partes señalados:

• La ciencia del ente se divide en la ciencia de los primeros principios comunes, la ciencia del ente primero que es Dios, la ciencia de las propiedades trascendentales y la ciencia del ente entendido. Todas estas son *partes integrales* de la metafísica, y no son ni pueden decirse propiamente ciencias, salvo en sentido impropio. Para tener la ciencia del ente íntegra, hay que sumar todos estos capítulos de la metafísica.

• La ciencia del ente en cuanto ente se divide también en la ciencia del ente *quantum* o matemáticas, y en la ciencia del ente móvil o física. Estas son *partes potenciales* de la metafísica, que merecen llamarse propiamente ciencias, pero en las que se da la virtud de la ciencia de manera reducida.

---

[1] Acerca de los modos de todo y parte se deberá considerar con mayor precisión al tratar de la división, como proceso para alcanzar la definición. Véase una exposición completísima en Ramírez, *De analogia*, tomo II, CSIC, Madrid 1971, n. 525-539, p. 989 a 1039.

• Tanto la matemática como la física se dividen a su vez en multitud de ciencias. La matemática se divide, por ejemplo, en aritmética y geometría, y la física en cosmología y química. Estas son *partes subjetivas*, de las que se predica la ciencia matemática o física de manera propia e igual: «la geometría es una ciencia matemática», «la química es una ciencia física».

3º De las partes del arte

El arte edilicio o edificatorio por excelencia es la arquitectura. Pero la disciplina directiva de los edificios para habitación del hombre supone multitud de partes o subdisciplinas:

• El arte de disponer los elementos en una habitación, las habitaciones en una casa o las casas en una ciudad; o también el arte de disponer edificios para la familia, para un hospital o para una fábrica, son *partes integrales* de la arquitectura y no se puede decir que sean artes especiales. Para cualquiera de estas tareas se necesita un arquitecto y no cualquier otro artífice.

• El arte de la albañilería, carpintería, electricidad, pintura, etc., son todas *partes subjetivas* del género de artes edilicias, y se dicen artes todas por igual. Para cada una de estas tareas se deben procurar artífices distintos.

• Las artes del ingeniero civil y del constructor son *partes potenciales* del arte del arquitecto, pues el primero tiene una función deliberatoria frente al proyecto del arquitecto, determinando los medios concretos con que la obra puede ser llevada a cabo, y el segundo tiene una función ejecutiva, llevando a cabo el proyecto ya determinado. Tanto el ingeniero como el constructor son artífices generales de la construcción, pero no en sentido tan pleno como el arquitecto.

4º De las partes de la prudencia

"Se puede distinguir un triple género de partes – dice Santo Tomás hablando de la prudencia –: *integrales,* como son partes de una casa, la pared, el techo, el cimiento; *subjetivas,* como la vaca y el león en el género animal; *potenciales,* como la virtud nutritiva y la sensitiva en el alma. Así, pues, son tres los modos de poder asignar partes a una virtud:

• El primero, por semejanza con las *partes integrales.* En este caso se dice que son partes de una virtud determinada aquellos elementos que necesariamente deben concurrir para el acto perfecto de la misma. Y así, se pueden tomar ocho para la prudencia. De estas ocho, cinco per-

tenecen a la prudencia como cognoscitiva, o sea, *la memoria, la razón, la inteligencia, la docilidad* y *la sagacidad;* las otras tres le pertenecen como preceptiva, aplicando el conocimiento a la obra, es decir: *la previsión o providencia, la circunspección* y *la precaución.*

• Las *partes subjetivas* de una virtud las llamamos especies de la misma. Así consideradas, son partes de la prudencia en sentido propio, la prudencia con que cada cual se gobierna a sí mismo y la prudencia ordenada al gobierno de la multitud; una y otra son específicamente distintas. La prudencia que gobierna a la multitud se diversifica, a su vez, según las especies distintas de multitud. Hay, en primer lugar, una multitud congregada en orden a un negocio particular, como el ejército se reúne para luchar, y de ellos se encarga la prudencia *militar.* Otra multitud se forma para toda la vida, como es la casa o familia, y ésta se rige por la prudencia *económica;* o la agrupación de una ciudad o de una nación, para cuya dirección reside en el jefe la prudencia de *gobierno;* en los súbditos, en cambio, la prudencia *política* propiamente dicha.

• Se consideran asimismo *partes potenciales* de una virtud las virtudes anexas ordenadas a otros actos o materias secundarias porque no poseen la potencialidad total de la virtud principal. En este sentido se consideran partes de la prudencia la *eubulia,* que se refiere al consejo; la *synesis,* o buen sentido, para juzgar lo que sucede ordinariamente, y la *gnome* o perspicacia, para juzgar aquellas circunstancias en las que es conveniente, a veces, apartarse de las leyes comunes. La prudencia, por su parte, se ocupa del acto principal, que es el precepto o imperio" [1].

III. De las partes integrales de la Lógica

La Lógica es «el arte directivo del acto mismo de la razón para alcanzar la ciencia». Ahora bien, la ciencia se alcanza por divisiones, definiciones y demostraciones, que son los tres *modus sciendi.* Pero las divisiones y definiciones implican las dos primeras operaciones del espíritu, pues ambas suponen la abstracción de géneros y diferencias: «viviente» y «sensible», lo que pertenece a la simple aprehensión; la división supone además una proposición negativa: «los vivientes sensibles no son los no sensibles»; y la definición supone una proposición afirmativa: «tales vivientes llamados animales son sensibles». La demostración pertenece a la tercera operación, pero implica tres proposiciones y tres términos de simple aprehensión. Por lo tanto, los actos de la razón por los que se alcanza la ciencia suponen las tres operaciones del espíritu.

[1] II-II, q. 47, artículo único. Hemos omitido explicaciones para aligerar la cita.

De allí se sigue que las partes de la Lógica que estudian cada una de las operaciones del espíritu en su estado más perfecto, como los tratados aristotélicos de las *Categorías* (y la *Isagogé* de Porfirio), *Perihermenias* y *Analíticos*, son partes integrales de un único arte o ciencia, que merece propiamente el nombre de Lógica. Los *Primeros Analíticos*, que tratan del silogismo sin más, no pueden considerarse por separado de los *Analíticos Posteriores*, que consideran el silogismo demostrativo, pues éste es el que alcanza el fin propio de la Lógica, que es la ciencia.

IV. De las partes potenciales de la Lógica

1º La Dialéctica

El hombre tiene una inteligencia discursiva que no llega a la ciencia sino poco a poco y por pasos. De allí que antes de alcanzar la certeza de la ciencia, necesite por lo general formarse una opinión cada vez más verosímil. Pero los procesos y las reglas por las que se alcanza una opinión no son los mismos que aquellos por los que se alcanza la ciencia, y exigen una disciplina especial: la *Tópica* o *Dialéctica*.

La Dialéctica, entonces, se distingue formalmente de la Lógica *proprie dicta*. Porque las artes se distinguen sobre todo por el fin; ahora bien, la Lógica se ordena a la consecución de la ciencia, mientras que la Dialéctica es «el arte directivo del acto mismo de la razón para alcanzar la opinión». Y no debe considerarse una parte integral de la Lógica, porque para alcanzar la ciencia no es propia y estrictamente necesario formarse previamente una opinión, a diferencia de las simples aprehensiones y proposiciones, que sí son absolutamente necesarias para las definiciones y demostraciones. Pero de alguna manera hay que considerar a la Dialéctica como parte de la Lógica *late dicta*, porque la mayoría de las veces el hombre llega a la ciencia a través de la opinión y porque comparten muchas de sus nociones y reglas. No se puede decir que la Lógica *proprie dicta* y la Dialéctica sean partes subjetivas de un mismo todo, porque la Dialéctica no merece ser llamada «arte directiva de la razón» de un modo igual a como lo merece la Lógica, pues la razón procura la certeza por su misma naturaleza. Por lo tanto, hay que concluir que es una *parte potencial*, por cuanto es un arte propiamente dicho, pero no posee toda la potencialidad de la Lógica *proprie dicta*, que es el arte principal.

La Dialéctica es a la Lógica como la *eubulia* es a la prudencia. Así como la *eubulia*, parte potencial de la virtud de la prudencia, es una virtud que ordena a la buena deliberación – necesaria por lo general pero no absolutamente para llegar al precepto de la prudencia –, así también

la investigación y como deliberación de la Dialéctica se distingue y se ordena a la determinación de la Lógica. Por eso dice Santo Tomás que, así como en lo práctico la *eubulia* es una virtud distinta de la prudencia, así "también en lo especulativo es distinta la ciencia racional dialéctica ordenada a la inquisición inventiva y la ciencia demostrativa que determina la verdad" [1].

2º La Retórica y la Poética

Por razones semejantes hay que decir que la Retórica y la Poética son artes distintas de la Lógica, aunque su razón de partes potenciales es más débil, pues los fines que persiguen tienen una conexión más remota con el fin de la Lógica. Podemos decir que la Poética sirve inmediatamente a la Retórica, la Retórica a la Dialéctica y recién la Dialéctica presta un servicio inmediato a la Lógica. La Lógica procura la ciencia adecuando el intelecto a lo que es, al ente. La Dialéctica se ordena al fin de la Lógica mirando la verosimilitud o inverosimilitud de una opinión. "La Retórica – dice Aristóteles – es correlativa de la Dialéctica" [2], pues prepara la opinión haciendo amar lo verosímil y odiar lo contrario. Y a su vez, el fin de la Poética es inclinar el espíritu hacia lo verdadero por medio de maneras o imágenes hermosas y alejarlo de lo falso por representaciones horrorosas. La Lógica busca lo que es y lo que no es, la Dialéctica lleva a la Lógica por lo verosímil y lo inverosímil, la Retórica lleva a la Dialéctica por lo bueno y lo malo, la Poética lleva a la Retórica por lo bello y lo feo. Como en todas las cosas se halla el ser, la verdad, la bondad y la belleza, todas estas artes tratan universalmente de todas las cosas. "Ambas – la Retórica y la Dialéctica, dice Aristóteles, pero vale también para la Lógica y la Poética – tratan de aquellas cuestiones que permiten tener conocimiento en cierto modo comunes a todos y no pertenecen a ninguna ciencia determinada" [3].

3º La Sofística

La sofística es «la disciplina directiva del acto mismo de la razón para alcanzar una apariencia de ciencia». No puede decirse que sea un arte, porque no es una virtud intelectual sino un vicio, pues se ordena

[1] II-II, q. 51, a. 3 ad 3. Cf. I-II, q. 57, a. 6 ad 3: "Una sola virtus ordinatur ad bene consiliandum [eubulia], duae autem virtutes ad bene iudicandum [synesis et gnome], quia distinctio non est in communibus principiis, sed in propriis. Unde et in speculativis una est Dialectica inquisitiva de omnibus, scientiae autem demonstrativae, quae sunt iudicativae, sunt diversae de diversis".

[2] Aristóteles, *Retórica*, libro I, c. 1, primeras palabras.

[3] Aristóteles, *Retórica*, loc. cit.

por su misma naturaleza a un mal fin, que es el discurso falso con apariencia de verdadero.

Pero una disciplina práctica que se ordena *per se* a un mal fin, puede ser considerada de una manera puramente especulativa, u ordenándola *per accidens* a un fin bueno. Como la ética, ciencia práctica del buen obrar que sirve a la prudencia, no sólo considera los actos buenos y sus virtudes correspondientes, sino también los pecados y sus vicios, no con el fin de cometerlos ni con un fin puramente especulativo, sino para no caer en ellos. De la misma manera, la Lógica incluye a la Sofística como *parte potencial*, no en cuanto se ordena *per se* a engañar, sino, por el contrario, ordenándola *per accidens* a sortear sus falacias, como el policía debe aprender el oficio del ladrón, pues la Lógica tiene como finalidad «alcanzar la ciencia *sin error*».

V. De las partes subjetivas de la Lógica

1º ¿Tiene la Lógica partes subjetivas?

Partes subjetivas de un todo – dijimos – son aquellas que son formal o esencialmente distintas entre sí y pertenecen al todo como especies al género, de manera que el todo puede predicarse de ellas propia e igualmente (de manera unívoca). Respecto a las ciencias o artes, las partes subjetivas podrían darse de dos maneras:

• Como ciencias o artes subalternas de una disciplina general, como la química, la biología y la psicología son partes subjetivas de la física general o ciencia natural, de tal manera que de todas puede decirse propia e igualmente que son ciencias naturales.

• Como disciplinas específicamente diferentes de una denominación genérica común, de la que no haya una disciplina general propiamente dicha. Así la prudencia individual y las diversas prudencias sociales son partes subjetivas de lo que se entiende por prudencia, que no corresponde a ningún arte o virtud general.

La Lógica propiamente dicha es la Lógica demostrativa, que constituye ciertamente una disciplina general, por lo que, si tuviera partes subjetivas, estaríamos en el primer caso referido. Pero, ¿tiene la Lógica partes subjetivas?

2º Parece que sí

Parece que sí, porque la Lógica es «el arte directivo del acto mismo de la razón para alcanzar la ciencia *en general*», pero hay diversas ciencias específicamente diferentes, que requieren una disposición formal-

mente diferente de los actos de la razón, pues no se razona de la misma manera en la metafísica, en las matemáticas y en la física, como tampoco en la ética y en las artes serviles o mecánicas. Por lo tanto, parece que debemos reconocer la existencia de una multitud de Lógicas particulares, con la finalidad de alcanzar cada una de las ciencias particulares, o al menos con cada uno de los grandes géneros de ciencias, que considerarían de manera reflexiva la manera de proceder, esto es, la metodología, en las diversas disciplinas. Parece, entonces, que debemos distinguir al menos cinco Lógicas, como *partes subjetivas* de la Lógica general:

- la *Lógica artística* (de las artes propiamente dichas o serviles);
- la *Lógica ética* (de las ciencias que rigen la prudencia);
- la Lógica científica, que se subdividiría a su vez según la triple división de las ciencias especulativas en la *Lógica metafísica*, la *Lógica matemática* y la *Lógica física*.

3º Debe decirse que no

Si se consideran bien las cosas, hay que decir que la Lógica *no tiene partes subjetivas*. La razón está en que para dividir estas diversas finalidades de la Lógica no basta considerar las propiedades de los conceptos considerados en cuanto conocidos, como intención segunda – a la manera del lógico –, sino que se los debe considerar en su intención directa o primera, en cuanto se ordenan a conocer las cosas. Porque las diversas disciplinas referidas se distinguen según sus sujetos reales, de allí que, para distinguir, por ejemplo, las nociones y principios que pertenecen a la metafísica o a la física, hay que mirar las cosas con ojos de físico o metafísico, por lo que sólo el físico o el metafísico pueden determinar propiamente qué conceptos pertenecen propiamente a su disciplina. En consecuencia, no puede pertenecerle al lógico en cuanto tal dividir su arte en las partes dichas, y por lo tanto no puede decirse que la supuesta lógica física o metafísica sean disciplinas de su incumbencia.

La reflexión segunda por la que se aplican las reglas de la Lógica a la adquisición de las diversas ciencias no es oficio del lógico sino de los mismos científicos que las consideran. La metodología de la física y de la metafísica le pertenece al físico y al metafísico, respectivamente, considerarlas. Y la buena metodología de las ciencias en general – oficio propio del Lógico – aconseja, como dijimos al principio de esta *Primera parte*, que se dé en cada ciencia hacia el principio [1].

[1] In II Metaph. lect. 5, n. 335: "El método propio de cada ciencia debe enseñarse, en cada una de ellas, hacia el principio".

En breve, la división de la Lógica general en las diversas metodologías científicas no constituye partes subjetivas de la Lógica, que pudieran recibir propiamente el nombre de Lógicas especiales, porque no es una división que se haga según la forma del sujeto de la Lógicas – las intenciones lógicas segundas –, sino que se hace según la materia – las intenciones directas sobre las cosas –.

VI. Lógica *docens* y Lógica *utens*

Hay otras divisiones de la Lógica que conviene considerar para completar lo que hace a la unidad de esta disciplina. Ahora trataremos de la división entre Lógica *docens* y *utens*, luego de la división frecuente en los maestros lógicos entre Lógica *minor* y *maior*. Ya dijimos que la división entre Lógica *formal* y *material* no es conveniente, y la discutiremos al tratar de la opinión de otros autores.

La distinción entre *docens* y *utens* vale primero para las artes propiamente dichas o artes serviles, por lo que primero la explicaremos respecto a ellas. Luego consideraremos lo que hace a esta distinción en el arte de la prudencia. Finalmente la aplicaremos al arte de la Lógica, como hacen muchos autores siguiendo a Santo Tomás.

1º La enseñanza y el uso de las artes

Las artes son hábitos intelectuales que, en cuanto tales, son de lo universal, pero deben continuarse con cierta experiencia habitual sobre lo particular y concreto, por cuanto se ordenan a hacer cierta obra material. El arte perfecto debe conjugar estas dos partes, pero son tan distinguibles que alguno puede tener el conocimiento universal del arte sin la experiencia particular, mientras que otro puede tener el conocimiento empírico (imperfecto) de la obra artificial sin la doctrina universal. Y aunque el arte de la agricultura, por ejemplo, consista sustancialmente en el hábito intelectual, se da más bien el nombre de agricultor al experto campesino que al agrónomo novato, porque a la hora de sembrar aquél aventaja a éste. "Para la vida práctica – observa Aristóteles –, la experiencia no parece ser en nada inferior al arte, sino que incluso tienen más éxito los expertos que los que, sin experiencia, poseen el conocimiento teórico. Y esto se debe a que la experiencia es el conocimiento de las cosas singulares, y el arte, de las universales; y todas las acciones y generaciones se refieren a lo singular. No es al hombre [universal], efectivamente, a quien sana el médico, a no ser accidentalmente, sino a Calias o a Sócrates, o a otro de los así llamados, que, además,

es hombre. Por consiguiente, si alguien tiene, sin la experiencia, el conocimiento teórico, y sabe lo universal pero ignora su contenido singular, errará muchas veces en la curación, pues es lo singular lo que puede ser curado" [1].

Pero el agrónomo que adquiere experiencia supera al campesino, pues aquél posee el arte de la agricultura y sabe por qué sembrar así o asá, y además el agrónomo puede transmitir su arte por la enseñanza, lo que no puede el campesino. De allí que siga diciendo Aristóteles: "Creemos, sin embargo, que el saber y el entender pertenecen más al arte que a la experiencia, y consideramos más sabios a los conocedores del arte que a los expertos, pensando que la sabiduría corresponde en todos al saber. Y esto, porque unos saben la causa, y los otros no. Pues los expertos saben el «*quia*», pero no el «*propter quid*». Aquéllos, en cambio, conocen el porqué y la causa. Por eso a los arquitectos los consideramos en cada caso más valiosos, y pensamos que entienden más y son más sabios que los simples obreros, porque saben las causas de lo que se está haciendo; éstos, en cambio, como algunos seres inanimados, hacen, sí, pero hacen sin saber lo que hacen, del mismo modo que quema el fuego. Los seres inanimados hacen estas operaciones por cierto impulso natural, y los operarios, por costumbre. Así, pues, no consideramos a los arquitectos más sabios por su habilidad práctica, sino por su dominio de la teoría y su conocimiento de las causas. En definitiva, lo que distingue al sabio del ignorante es el poder enseñar, y por esto consideramos que el arte es más ciencia que la experiencia, pues aquéllos [los artistas] pueden y éstos [los expertos] no pueden enseñar" [2].

En las artes, entonces, la *enseñanza* se da de manera científica, a partir de principios universales y por demostraciones necesarias; pero el *uso* del arte no puede decirse científico, porque recae sobre una materia concreta y realiza una obra particular, debiendo aplicar entonces los principios universales a casos concretos. De allí que el arte *ut docens* puede considerarse ciencia, pues permanece en lo universal, mientras que considerado *ut utens* ya no, pues recae en lo concreto y particular.

No se debe confundir esta distinción entre *ars utens* y *ars docens*, con aquella entre *ars usualis* y *ars factiva*. *Utens* y *docens* son dos funciones de un mismo arte, mientras que el *ars usualis* o «arte de usar» es distinto del *ars factiva* o «arte de hacer». Uno es el arte, por ejemplo,

[1] Aristóteles, *Metafísica*, libro I, c. 1, 981a13-24. Un médico puede ser estudioso y buen catedrático, pero es buen médico el que tiene además «ojo clínico», que es capaz de juzgar con acierto el caso concreto del enfermo.

[2] Aristóteles, *Metafísica*, libro I, c. 1, 981a25-b9.

de fabricar navíos y otro el de usarlos, y éste es principal respecto de aquél: "El arte [*usualis*] que usa el artificio ya hecho, manda al arte [*factiva*] que induce la forma" [1].

2º Ética y prudencia

La distinción entre *docens* y *utens*, que en las artes no llega a distinguir más que dos funciones de un mismo arte, fundada por cierto en la distinción de las dos partes del hábito artístico: la parte intelectual y la de experiencia, al considerarla respecto del arte de la prudencia da lugar a una distinción mucho más importante entre hábitos específicamente diferentes: la ciencia de la ética y la virtud de la prudencia. Quien quiera enseñar las normas universales de la conducta humana, debe enseñar la ciencia de la ética, mientras que el que quiera usar de la ética en particular, debe practicar la virtud de la prudencia. La prudencia *docens* es la ética y la ética *utens* es la prudencia.

La razón de esta diferencia viene de los diferentes fines a los que se ordenan las artes y la prudencia. Ambas son disciplinas prácticas: la prudencia regula el *agere*, esto es, la conducta del hombre respecto al fin de la vida humana, y las artes regulan el *facere*, es decir, la conformación de una materia exterior. Y en las disciplinas prácticas los fines son como los principios para las disciplinas especulativas, que determinan sus diferencias esenciales [2]:

• Los fines de las artes son bienes particulares y contingentes, que sólo pueden constituirse como sujetos de una verdadera virtud intelectual en la medida en que son considerados de un modo abstracto y uni-

---

[1] In II Physic. lect. 4, n. 173: "Duae artes sunt principantes materiam, idest quae praecipiunt artibus facientibus materiam, et cognoscentes, idest diiudicantes de ipsis; una scilicet quae utitur, et alia quae est factiva artificiati, inducens scilicet formam. Et haec est sicut architectonica respectu eius quae disponit materiam, sicut navifactiva respectu carpentariae, quae secat ligna: unde etiam oportet quod ipsa *ars usualis* sit quodammodo architectonica, idest principalis ars, respectu *factivae*. Quamvis igitur utraque sit architectonica, scilicet usualis et factiva, tamen differunt: quia usualis est architectonica inquantum est cognoscitiva et diiudicativa de forma; alia autem, quae est architectonica tanquam factiva formae, est cognoscitiva materiae, idest diiudicat de materia. Et hoc manifestat per exemplum. Usus enim navis pertinet ad gubernatorem; et sic gubernatoria est usualis; et sic est architectonica respectu navifactivae, et cognoscit et diiudicat de forma. Et hoc est quod dicit, quod gubernator cognoscit et instituit qualis debeat esse forma temonis. Alius autem, scilicet factor navis, cognoscit et diiudicat ex quibus et qualibus lignis debeat fieri navis. Sic ergo manifestum est quod ars quae inducit formam, praecipit arti quae facit vel disponit materiam; *ars* autem *quae utitur artificiato iam facto, praecipit arti quae inducit formam*".

[2] I-II, q. 57, a. 4: "In humanis actibus se habent fines sicut principia in speculativis, ut dicitur in VII *Ethic.* [1050 a 30]".

versal por el intelecto. La experiencia del campesino no pasa a ser arte propiamente dicho hasta que no está informada por la disciplina intelectual del agrónomo. De allí que, en las artes, la razón universal del arte como ciencia y la razón aplicada a lo particular del arte como experiencia se unen en una misma disciplina, al modo de forma y materia.

• El fin de la prudencia, en cambio, es el bien universal y necesario, pues la conducta del hombre se debe regular en orden a Dios, fin último de la vida humana, por lo que la prudencia tiene en sí misma razón de virtud, sin necesidad de ser informada por una disciplina científica que considere la conducta humana de manera abstracta y universal, como hace la ética. De allí que la razón universal de la ética y la razón aplicada a lo particular de la prudencia tengan formalidad de virtud esencialmente diferentes, siendo aquélla una ciencia propiamente dicha y ésta una virtud moral. Y de allí también que, a diferencia del arte, se pueda tener la virtud de la prudencia sin poseer la ciencia de la ética.

Justamente el hecho de que el uso del arte no sea virtuoso por sí mismo, como pasa con la prudencia – que es en cierto modo el uso de la ética –, hace que el arte deba contarse entre las virtudes intelectuales y no entre las morales. Porque los hábitos intelectuales se distinguen por cuanto su uso no necesariamente es bueno: "Como los hábitos intelectuales especulativos no perfeccionan ni conciernen en modo alguno a la parte apetitiva, sino tan sólo a la parte intelectiva, pueden llamarse, ciertamente, virtudes en cuanto que confieren facultad para una buena operación, que es el conocimiento de la verdad (pues esto es la buena obra del entendimiento); pero no son virtudes en el segundo sentido [morales], como si confiriesen usar bien de la potencia o del hábito" [1]. Ahora bien, el arte tiene razón de virtud al modo de las virtudes intelectuales: "El arte tiene razón de virtud del mismo modo que la tienen los hábitos especulativos, esto es, en cuanto que ni el arte ni el hábito especulativo hacen buena la obra en cuanto al uso, lo cual es propio de la virtud que perfecciona al apetito, sino solamente en cuanto a la facultad de obrar bien" [2]. Aquí está entonces la diferencia entre el arte y la prudencia: "El arte causa sólo la facultad de producir obras buenas, porque no dice orden al apetito; la prudencia, en cambio, no sólo causa esa facultad, sino también el uso, pues dice orden al apetito, en cuanto que presupone la rectitud del mismo" [3]. Aunque el arte se asemeja más a la prudencia en la razón de disciplina directiva de una cierta materia que

[1] I-II, q. 57, a. 1.
[2] I-II, q. 57, a. 3.
[3] I-II, q. 57, a. 4.

puede conformarse de diversas maneras, pues hay maneras diferentes de sembrar y de conducirse en orden a Dios [1].

3º Lógica docens y utens

La necesidad de distinguir entre la función *docens* y *utens* de un arte proviene, entonces, de que el arte aplica una forma a una materia, y aunque el arte diseñe su forma de acuerdo a las condiciones comunes de la materia, a la hora de aplicarla, debe tomar en consideración las exigencias de la materia particular con la que trata, pues siempre la materia coarta y particulariza la forma según sus posibilidades. El *ars docens* considera la forma en universal ordenada a una materia común, mientras que el *ars utens* debe tomar en cuenta la materia particular en cuanto tal.

Ahora bien, la materia de la Lógica tiene una diferencia fundamental respecto a la materia de las artes propiamente dichas y de la prudencia. La obra de las artes se hace sobre una materia exterior que, por lo tanto, es siempre singular y concreta, como también lo es la materia de los actos humanos que se ofrece a la prudencia [2]. Pero la Lógica toma como materia de sus obras a las mismas operaciones de la razón, que no son particulares sino universales en razón de la abstracción. De allí que la diferencia entre la función *docens* y *utens* para las artes –como también entre la ética y la prudencia –, reside en la reducción de lo universal a lo concreto, mientras que para la Lógica la diferencia que se plantea es otra.

Como la materia de la Lógica son las intenciones directas del intelecto, las condiciones materiales que hay que tener en cuenta al aplicar las reglas lógicas son las que provienen de su relación intencional con las cosas conocidas. Pero, como dijimos al negar que hubiera partes subjetivas de la Lógica, las condiciones que ponen los conceptos en cuanto se ordenan a las cosas incumben a las diversas ciencias de las cosas. De allí que al aplicar las reglas de la Lógica demostrativa a las nociones y principios propios, por ejemplo, de las ciencias naturales, o de las matemáticas, o de la metafísica, dejamos el ámbito propio del lógico

[1] I-II, q. 57, a. 4 ad 2: "La prudencia es más afín al arte que los hábitos especulativos en cuanto al sujeto y a la materia, porque una y otra residen en la parte opinativa del alma y versan sobre lo contingente. Pero el arte es más afín a los hábitos especulativos que a la prudencia en la razón de virtud, según consta por lo dicho".

[2] II-II, q. 47, a. 2, «*Utrum prudentia sit cognoscitiva singularium*»: "Las operaciones se dan en los singulares, y por lo mismo es necesario que el prudente conozca no solamente los principios universales de la razón, sino también las cosas singulares sobre las cuales se dan las operaciones".

y entramos en el de cada una de estas ciencias específicas. Por lo tanto, para la Lógica en sentido estricto, esto es, la demostrativa, sólo la Lógica *docens* es Lógica propiamente dicha, mientras que la Lógica *utens* en materia física, no pertenece al lógico sino al físico, por cuanto es el capítulo de la metodología física o de la física considerada en cuanto ciencia. "En la parte de la Lógica que se denomina demostrativa – dice Santo Tomás –, sólo la doctrina pertenece a la Lógica, el uso, en cambio, [pertenece] a la filosofía y a las demás ciencias particulares que tratan de las cosas de la naturaleza. Y esto es así porque el uso de la [Lógica] demostrativa consiste en usar los principios de las cosas, de los que se hace la demostración, que pertenece a las ciencias reales, y no en el usar de las intenciones lógicas" [1].

Para la Lógica opinativa o Dialéctica, en cambio, la Dialéctica *utens* sigue perteneciendo al dialéctico aun cuando se aplique a la investigación particular de las diversas ciencias, porque los procedimientos y argumentos dialécticos no parten de las nociones y principios propios de cada ciencia – que son de la incumbencia exclusiva de los científicos específicos –, sino de las nociones y principios generales que se enseñan en el arte de opinar. Pero, a semejanza de lo que dijimos para las artes propiamente dichas, la Dialéctica *docens* es científica, mientras que la *utens* no, pues no trata con materia necesaria propia de la ciencia, sino con materia probable propia de la opinión. "La Dialéctica – dice Santo Tomás – puede considerarse según que es *docens* y según que es *utens*:

• Según que es *docens*, considera las intenciones [lógicas], instituyendo el modo por el que se puede proceder por medio de ellas en las diversas ciencias a conclusiones que se muestren probables; y como esto lo hace demostrativamente, según esto es ciencia.

• Es *utens* según que se usa de modo adjunto para concluir algo probable en cada una de las ciencias; y así se aparta del modo científico" [2].

"Y hay que decir algo semejante para la Sofística": tanto la Sofística *docens* como la *utens* pertenecen al lógico, pero la *docens* es científica y

---

[1] In IV Meth. lect. 4, n. 577: "In parte logicae quae dicitur demonstrativa, solum doctrina pertinet ad logicam, usus vero ad philosophiam et ad alias particulares scientias quae sunt de rebus naturae. Et hoc ideo, quia usus demonstrativae consistit in utendo principiis rerum, de quibus fit demonstratio, quae ad scientias reales pertinet, non utendo intentionibus logicis".

[2] In IV Meth. lect. 4, n. 576: "Dialectica enim potest considerari secundum quod est *docens*, et secundum quod est *utens*. Secundum quidem quod est *docens*, habet considerationem de istis intentionibus, instituens modum, quo per eas procedi possit ad conclusiones in singulis scientiis probabiliter ostendendas; et hoc demonstrative facit, et secundum hoc est scientia. *Utens* vero est secundum quod modo adinvento utitur ad concludendum aliquid probabiliter in singulis scientiis; et sic recedit a modo scientiae".

la *utens* no, "porque en cuanto es *docens* enseña por razones necesarias y demostrativas el modo de argüir *apparenter*, mientras que según que es *utens*, falta al proceso de una verdadera argumentación" [1].

El problema, entonces, que plantea la distinción entre la Lógica doctrinal o *docens* y su aplicación o Lógica *utens*, no consiste en la reducción de lo universal a lo concreto, como pasa con las artes propiamente dichas, sino en la reducción de la universalidad de las segundas intenciones, propias de la Lógica, a la universalidad de las intenciones directas, propias de cada ciencia en particular. Sólo en la Lógica demostrativa se da esta reducción [2].

Si comparamos ahora la distinción *docens* - *utens* tal como se da para las artes propiamente dichas, para la prudencia y para la Lógica propiamente dicha (demostrativa), podemos ver que se hace gradualmente más importante:

• En las artes, la parte *docens* es científica y la parte *utens* no es ni ciencia ni arte por sí misma, sino sólo en la medida en que está informada por la parte especulativa.

• En la prudencia, la prudencia *docens* o ética es verdadera ciencia, pero no es arte, y la prudencia *utens* o prudencia propiamente dicha es verdadera virtud específicamente distinta, que puede decirse arte en sentido amplio pero no ciencia, porque no es de lo universal sino de lo concreto.

• En la Lógica, la Lógica *docens* es una única ciencia y arte, mientras que la *utens* no pertenece a la Lógica sino a las demás ciencias propiamente dichas.

Disciplina	**Materia**	***Docens***	***Utens***
Artes	*Facere*	Ciencia – Dos partes de un único arte –	Experiencia
Prudencia	*Agere*	Ética: ciencia	Prudencia: virtud
Lógica	*Ratiocinare*	Lógica: ciencia de las ciencias y arte de las artes	Ciencias de las cosas

[1] In IV Meth. lect. 4, n. 576: "Et similiter dicendum est de sophistica; quia prout est *docens* tradit per necessarias et demonstrativas rationes modum arguendi apparenter. Secundum vero quod est *utens*, deficit a processu verae argumentationis".

[2] Santo Tomás se refiere también a la distinción *utens – docens* en la Lógica demostrativa y en la Dialéctica en su comentario al *De Trinitate* de Boecio, q. 6, a. 1.

VII. Lógica *minor* y Lógica *maior*

La Lógica tiene tales características que hacen de ella una planta exótica en el jardín de la pedagogía. Es, a la vez, la disciplina más fácil por la que deben comenzar los novatos y la más difícil por la que deben terminar los sabios:

• Es la ciencia más difícil porque su sujeto, las intenciones segundas, tiene la existencia más tenue de todos los sujetos de las ciencias: "En el aprendizaje comenzamos por aquello que es más fácil, salvo que la necesidad exija otra cosa. Pues a veces es necesario en el aprendizaje comenzar no por lo que es más fácil, sino por aquello de cuyo conocimiento depende el conocimiento de lo que sigue. Y por esta razón en el aprendizaje se debe comenzar por la Lógica, no porque sea una ciencia más fácil que las demás, pues tiene máxima dificultad, por cuanto trata de las intenciones segundas, sino porque las demás ciencias dependen de ella, en cuanto ella enseña el modo de proceder en todas las ciencias. Pues se debe saber primero el modo de la ciencia que la ciencia misma, como se dice en la Metafísica" [1].

• Pero si se puede comenzar el aprendizaje con la Lógica es porque no deja de tener un aspecto fácil, pues su sujeto tiene a la vez la esencia más clara y evidente. Como señalamos al terminar el primer capítulo, la universalidad lógica, esto es, la pertenencia de los géneros y especies en los individuos *segundo-intencionalmente considerada*, es evidente.

Algo semejante se deberá decir para la Metafísica, con la cual tiene la Lógica especial afinidad, porque es la ciencia ciertamente más difícil pero que parte de los principios más claros y evidentes.

Esta singular situación de la Lógica en el *ordo disciplinae* obligó a los maestros de artes a dividir el tratado de Lógica en dos partes, dando primero a los novatos una *Logica Minor* donde se diera toda la Lógica de manera fácil y una *Logica Maior* que enfrentara el tratado de este arte de manera más completa. Y siempre quedaba la exposición de una *Logica Maxima* cuyas cuestiones debían enfrentar los doctores al tratar

[1] In Boetii de Trinitate, q. 4, a. 1, qla. 2 ad 3: "In addiscendo incipimus ab eo quod est magis facile, nisi necessitas aliud requirat. Quandoque enim necessarium est in addiscendo incipere non ab eo quod est facilius, sed ab eo, a cuius cognitione sequentium cognitio dependet. Et hac ratione oportet in addiscendo a logica incipere, non quia ipsa sit facilior ceteris scientiis, habet enim maximam difficultatem, cum sit de secundo intellectis, sed quia aliae scientiae ab ipsa dependent, in quantum ipsa docet modum procedendi in omnibus scientiis. Oportet autem primo scire modum scientiae quam scientiam ipsam, ut dicitur in II *Metaphysicae*".

los problemas de la metafísica y de la teología cristiana – como dijimos, las obras de Santo Tomás están sembradas de estas últimas perlas –. Según las clasificaciones actuales, la Lógica *Minor* es para alumnos secundarios, la *Maior* para universitarios y la *Maxima* para doctores. De la primera se han escrito muchos tratados, de la segunda muy pocos y de la tercera ninguno. Lo que nosotros estamos comenzando correspondería a un tratado de Lógica *Maior*.

¿Qué debe darse en cada una de estas partes? Lo que puede discutirse es el orden que debe llevar una tratado de Lógica *Maior*, por cuanto debe desarrollar esta ciencia de modo completo y respetar, entonces, el buen método científico. En este punto, el pecado principal que cometen los autores es incluir en este tratado cuestiones gnoseológicas y epistemológicas propias de la metafísica. Pero en cuanto a la Lógica *Minor*, no vemos que pueda decirse qué convenga dar en ella, pues depende principalmente de los estudios previos de los alumnos. Haremos a continuación algún comentario al pasar revista a lo que han dicho y hecho otros autores respecto a la unidad y división de la Lógica.

VIII. La unidad de la Lógica según otros autores

1º Cosme Alamanni

En su cuestión proemial (qu. 1ª), Alamanni trata primero de la necesidad de la Lógica (art. 1), luego de si es ciencia (art. 2) y dedica el tercer artículo a tratar de su unidad: «*Utrum haec doctrina sit una scientia specie*». Trae allí la segura doctrina de Santo Tomás: Las ciencias se distinguen según sus sujetos formalmente considerados, de manera que aquellas que tienen sujetos formalmente distintos, son específicamente distintas. Ahora bien, la Analítica, la Dialéctica y la Sofística consideran formalmente el modo de argumentar; pero el modo de argumentar para cada una es formalmente diferente, pues una lo hace *demonstrative*, la otra *probabiliter* y la tercera *apparenter*. Por lo tanto, si se consideran *secundum quod sunt «docentes»*, son ciencias específicamente diferentes. *Secundum quod sunt «utentes»* también se distinguen, pero la Dialéctica ya no es ciencia sino opinión, y la Demostrativa no pertenece a la Lógica sino a las diversas ciencias.

Respecto a las partes de la Lógica que estudian la primera y segunda operación, dice bien que pertenecen formalmente, aunque bajo diferentes aspectos, a cada una de las partes principales: Demostrativa, Dialéctica y Sofística (ad 6^{um}).

En cuanto a la división entre Lógica *minor et maior*, nada dice, pero inscribe su tratado en la primera categoría: "Como el doctor de la verdad filosófica no sólo debe instruir a los que están medianamente instruidos, sino también a los llanamente rudos e imperitos, según aquello del Apóstol a los Romanos, 1: «*Sapientibus et insipientibus debitor sum*», el propósito de nuestra intención en esta obra es dar aquello que pertenece a la Filosofía natural de la manera que parezca más congruente con la erudición de los principiantes. Mas, como rectamente advierte el Filósofo, es absurdo buscar a la vez la ciencia y el modo de saber, y pertenece a la Lógica enseñar este modo, en primer lugar trataremos de aquello que pertenece a la consideración de la Lógica, y luego lo que pertenece a las ciencias naturales" [1].

Sigue los tratados del *Organon* aristotélico, sin considerar la Dialéctica ni, lamentablemente, la Sofística. Al final pone un tratado «*De scientia*» (cuestiones 28 a 37) ciertamente muy interesante pero que pertenece más bien a la metafísica. Alamanni es un verdadero maestro a cuya escuela no se debe faltar.

2º Juan de Santo Tomás

Como señalamos al comentar la definición de la Lógica por Juan de Santo Tomás, éste considera sujeto de la Lógica al análisis o *resolutio* propio de la tercera operación y, lo que es más grave, extiende la distinción aristotélica entre forma y materia del silogismo – asunto de los Primeros y Segundos Analíticos – a toda la Lógica, llevando a identificarla con la distinción clásica entre *Logica minor* y *maior*. Ésta ya no sería una distinción fundada simplemente en una necesidad pedagógica, sino la división con fundamento primero y mayor. La Lógica formal no tomará en consideración si la universalidad y consiguiente «predicabilidad» de los conceptos es *necesaria o accidental*, asunto que sería propio de la Lógica material. Es así que su tratado de Lógica formal o *Summularum* (*id est, Logica minor*) no comienza tratando del universal y sus especies (los cinco predicables: género, especie, etc.), sino del «término», que es una denominación que le pertenece a los conceptos en cuanto pertenecen a las proposiciones de un silogismo: término menor, medio y mayor. Y la sustancia del tratado consiste en la doctrina de los Primeros Analíticos. El yerro inicial es grande, porque la formalidad primera que debe considerar el Lógico es la *universalidad*, que se divide en universalidad *proprie dicta* o necesaria (género, especie y dife-

[1] Alamanni, *Summa Philosophiae*, t. I, p. 1a.

rencia) y universalidad *secundum quid* o accidental (propio y accidente). Como dijimos, la formalidad propia del lógico no es la de los *Primeros Analíticos*, sino la de los *Segundos*, y este error alienta la perspectiva nominalista.

Juan de Santo Tomás trata de la Lógica en sí misma al comenzar su tratado de Lógica material, que correspondería además con una *Logica maior*. Allí estudia la unidad de la Lógica en el quinto y último artículo, al considerar la distinción entre Lógica *docens et utens*. "De variadas maneras y oscuramente – comienza diciendo – hablan los autores de esta distinción de la Lógica teórica y práctica". Distingue un triple uso de la Lógica [1]:

1º cuando ofrece a las demás ciencias el modo de proceder por la forma silogística [2];

2º cuando no sólo ofrece el modo de su arte, sino también sus mismos principios [3];

3º cuando ofrece el modo de proceder *probabiliter* [4].

---

[1] Al hacer esta triple división Juan de Santo Tomás está teniendo en vista la triple división que hace Santo Tomás en el *De Trinitate* (q. 6, a. 1, qla. 1): "Processus aliquis, quo proceditur in scientiis, dicitur rationabilis *tripliciter*". Los modos primero y segundo corresponden con los que aquí Juan de Santo Tomás pone como usos segundo y tercero.

[2] Para este uso Juan de Santo Tomás cita al *De Trinitae*, q. 5, a. 1 ad 2: "Scientiae speculativae, ut patet in principio *Metaphysicae*, sunt de illis quorum cognitio quaeritur propter se ipsa. Res autem, de quibus est Logica, non quaeruntur ad cognoscendum propter se ipsas, sed ut adminiculum quoddam ad alias scientias. Et ideo Logica non continetur sub speculativa philosophia quasi principalis pars, sed sicut quiddam reductum ad philosophiam speculativam, prout ministrat speculationi sua instrumenta, scilicet syllogismos et diffinitiones et alia huiusmodi, quibus in scientiis speculativis indigemus".

[3] In Boetii de Trinitate, q. 6, a. 1, qla. 1: "*Uno modo* ex parte principiorum, ex quibus proceditur, ut cum aliquis procedit ad aliquid probandum ex operibus rationis, cuiusmodi sunt genus et species et oppositum et huiusmodi intentiones, quas logici considerant. Et sic dicetur aliquis processus esse rationabilis, quando aliquis utitur in aliqua scientia propositionibus, quae traduntur in logica, prout scilicet utimur logica, *prout est docens*, in aliis scientiis. Sed hic modus procedendi non potest proprie competere alicui particulari scientiae, in quibus peccatum accidit, nisi ex propriis procedatur. Contingit autem hoc proprie et convenienter fieri in logica et metaphysica, eo quod utraque scientia communis est et circa idem subiectum quodammodo".

[4] In Boetii de Trinitate, q. 6, a. 1, qla. 1: "*Alio modo* dicitur processus rationalis ex termino in quo sistitur procedendo. Ultimus enim terminus, ad quem rationis inquisitio perducere debet, est intellectus principiorum, in quae resolvendo iudicamus; quod quidem quando fit non dicitur processus vel probatio rationabilis, sed demonstrativa. Quandoque autem inquisitio rationis non potest usque ad praedictum terminum perduci, sed sistitur in ipsa inquisitione, quando scilicet inquirenti adhuc manet via ad utrumlibet; et hoc contingit, quando per probabiles rationes proceditur, quae natae sunt facere opinionem vel fidem, non scientiam. Et sic rationabilis processus dividitur contra demonstrativum. Et hoc modo rationabiliter procedi potest in qualibet scientia, ut ex probabilibus

El primer uso correspondería a la Lógica *demonstrans*, el segundo a la Lógica *docens* y sólo el tercero a la Lógica *utens* en sentido estricto. Ni el primero ni el tercero se denominan *formaliter* ciencia: el tercero porque procede sólo *disputative*, el primero porque no demuestra la forma silogística sino que la aplica a las materias científicas. Dicho esto pone tres tesis:

1ª. La Lógica *demonstrans* versa principalmente sobre la parte demostrativa de las ciencias, y este proceso resolutivo pertenece a la Lógica sólo *directive*, mientras que *elicitive* pertenece a las ciencias.

2ª. La Lógica *utens* versa sobre la parte disputativa de las ciencias, y este proceso inventivo puede pertenecer a la Lógica de dos maneras: si se procede a partir de los principios propios de las ciencias, pertenece sólo *directive*, si se procede a partir de los principios propios de la Lógica, no sólo *directive* sino también *elicitive*.

3ª. El hábito de la Lógica *docens* y *utens* es el mismo, ya sea que dirija o elicite, ya sea que proceda *probabiliter* o *demostrative*, y la razón formal específica de ambos es la misma.

Si comparamos con lo que nosotros pusimos, vemos que difiere en lo que Juan de Santo Tomás pone como primer uso de la Lógica y en la conclusión final, pues para Maese Juan todas las partes de la Lógica tienen unidad formal, tesis que él reconoce que no es universalmente aceptada: "No todos convienen en esta conclusión" [1]. Pero todas estas diferencias provienen de haber tomado como formalidad de la Lógica a la «forma» considerada en los Primeros Analíticos, que no toma en cuenta si las proposiciones que intervienen son universales y necesarias o no. Es muy cierto que las figuras y modos del silogismo, así como los principios lógicos que rigen su validez – «*dici de omni*», «*dici de nullo*» – se aplican a todo tipo de proposiciones, ya sea en materia necesaria como probable, ya sea para la metafísica como para la física. Como nuestro autor considera que en estas consideraciones propias de los Primeros Analíticos reside «la razón formal específica» de la Lógica, de la aplicación posterior a proposiciones demostrativas (Segundos Analíticos), probables (Dialéctica) o aparentes (Sofística) resulta una división puramente material y no formal o específica.

Para Juan de Santo Tomás, entonces, la Lógica *demonstrans* de los Segundos Analíticos supone ya una Lógica *utens* o aplicada, en la que la

paretur via ad necessarias probationes. Et hic est alius modus, quo Logica utimur in scientiis demonstrativis, non quidem ut est docens, sed *ut est utens*".

[1] Juan de Santo Tomás, *Ars logica*, II pars, q. 1, a. 5, p. 280b.

forma lógica de los Primeros Analíticos se aplica a los principios necesarios que, en cuanto tales, pertenecen a una u otra ciencia pues son elicitados por ellas. De allí que diga que los procesos demostrativos propios de cada ciencia pertenecen *directive* a la Lógica y *elicitive* a las ciencias.

Por eso también considera que la aplicación del artificio lógico a las diversas ciencias no supone ninguna dificultad especial que obligue a distinguir una lógica física de una metafísica: "Las otras ciencias no tienen de suyo principios ordenadores de sus deducciones, sino que los toman prestados de la Lógica: ésta los suministra y explica. Sólo en virtud de la Lógica deducen consecuencias ordenadas o por la luz comunicada a ellas por lo menos a manera de dirección y por la proposición del objeto. Sin desmayo enseña el D. Tomás y, de especial manera, en opúsc. 70 [*In Boetii de Trinitate*], que la Lógica les suministra los instrumentos de la especulación. La Lógica enseña con el mismo hábito el modo de especular y lo usa. Usa, en cualquier materia, los mismos principios con que enseña la doctrina y los aplica a formar consecuencias; no requiere dictamen distinto *ni tiene que vencer especial dificultad.* No exige, pues, hábito distinto, sino que exige sólo su extensión o aplicación" [1].

Si nuestro autor tuviera en cuenta que la formalidad de la Lógica es más bien la de los *Segundos Analíticos*, podría estar de acuerdo con nosotros en que, al no considerar los principios necesarios de las ciencias en general, sino al considerarlos en particular en cuanto pertenecen ya sea a la metafísica, a las matemáticas o a la física, sí hay que vencer dificultades especiales para cada caso, y por eso hay realmente una lógica demostrativa especial para la metafísica y otra para la física, que aplica ciertamente los principios generales estudiados por la Lógica, pero que al ser contraídos a la materia de cada una de estas ciencias, pasan a ser dominio de cada científico, ya sea del físico o del metafísico. Y también podría entender que la Dialéctica y la Sofística son partes potenciales específicamente distintas de la Lógica propiamente dicha, que es demostrativa.

3º Otros autores

Eduardo Hugon OP divide su tratado de Lógica, dijimos, en *Minor* y *Maior*. Y aunque comienza la Lógica *Minor* como conviene, es decir, tratando de la universalidad de los conceptos, dividiéndolos en

[1] Juan de Santo Tomás, *Ars logica*, II pars, q. 1, a. 5, p. 281a.

unívocos y análogos, y estudiando los predicables y predicamentos, sin embargo sigue a Juan de Santo Tomás en dejar para este tratado la doctrina de los *Primeros Analíticos* y para la Lógica *Maior* lo propio de los *Segundos Analíticos*, con el agravante de que, como dijimos, incluye en esta segunda parte temas de «crítica» propios de la metafísica. No trata especialmente de la división entre Lógica, Dialéctica y Sofística, pero se ve que sigue la opinión de Juan de Santo Tomás, considerándolas como partes materiales de una misma disciplina específicamente una. También parece seguir al gran lógico dominico respecto de la distinción entre lógica *docens* y *utens*: "Tampoco debe ser pasada en silencio la división en Lógica *Docens* y *Utens*. *Docens* es la que da y explica las reglas; *utens* la reduce los principios al uso. La Lógica es *utens* cuando hace demostraciones o silogismos probables en materia propia; aun también cuando ofrece a las demás ciencias el modo práctico de proceder artificiosamente por la forma silogística. *Docens* y *utens* no son diversas ciencias, pues enseñar y aplicar son actos subordinados de los cuales uno se origina del otro: designan, por lo tanto, diversos oficios de la misma facultad. Así comúnmente los tomistas" [1].

José Gredt OSB sigue prolijamente a Juan de Santo Tomás. Como hace este autor, dedica un capítulo a la Lógica proemial al comienzo de la Lógica material y sostiene allí la posición del dominico: "Tesis V: La Lógica *utens* no es un hábito distinto de la Lógica *docens*" [2].

H. D. Gardeil OP trata de ser más fiel a Santo Tomás y rechaza, dijimos, la distinción entre Lógica formal y material. Pero al dividir la lógica de la tercera operación, se aparta un punto de la posición auténtica de Santo Tomás y declina unos grados hacia la concepción de Juan de Santo Tomás. Gardeil dice así: "Los *Primeros Analíticos* tratan ex profeso del raciocinio formal... Los *Segundos Analíticos*, los *Tópicos*, la *Refutación de los Sofismas* y, analógicamente, la *Retórica* tratan de las condiciones materiales del raciocinio" [3]. Santo Tomás divide primero en Analítica, Dialéctica y Sofística, y recién entonces divide la Analítica en formal y material. Esta observación no responde a pura minuciosidad por parte nuestra, porque la primera división lleva a considerar que la distinción entre Lógica Demostrativa (Analítica), Opinativa (Dialéctica) y Aparente (Sofística) es una división material dentro de una misma ciencia, cuando vimos que se trata de tres ciencias formalmente distintas, como deja más claro la división de Santo Tomás.

---

[1] Hugon, *Logica*, p. 25.
[2] Gredt, *Elementa Philosophiae*, vol. 1, p. 86.
[3] Gardeil, *Iniciación a la Filosofía: Lógica*, p. 65.

<table>
<tr><th colspan="4">Lógica de la tercera operación</th></tr>
<tr><th colspan="2">División tomista</th><th colspan="2">División juanista</th></tr>
<tr><td rowspan="2">Discurso necesario</td><td>Forma: 1os Analíticos</td><td colspan="2">Raciocinio formalmente considerado: 1os Analíticos</td></tr>
<tr><td>Materia: 2os Analíticos</td><td rowspan="3">Raciocinio materialmente considerado</td><td>Demostración: 2os Analíticos</td></tr>
<tr><td colspan="2">Discurso probable: Dialéctica</td><td>Opinión: Dialéctica</td></tr>
<tr><td colspan="2">Discurso aparente: Sofística</td><td>Apariencia: Sofística</td></tr>
</table>

La *Introducción* de Gardeil es muy breve y no considera la distinción entre Lógica *docens* y *utens*.

Juan José Sanguineti trata de la «División de la Lógica» como primer punto del segundo capítulo de la introducción de su *Lógica*. Habíamos anotado a su favor que no parecía distinguir entre Lógica formal y material, aunque señalamos cierta confusión en la distinción de la Lógica como arte y como ciencia, y en la determinación de su sujeto formal. Al considerar ahora la división de la Lógica podemos apreciar que no logra librarse totalmente del error formalista que venimos denunciando. Sanguineti divide su tratado en cuatro partes [1]:

a) "*Lógica de las nociones o conceptos*".

b) "*Lógica del juicio*".

c) "*Lógica del raciocinio*, para conocer los diversos modos de razonar y sus condiciones de validez", esto es, la lógica de los *Primeros Analíticos*;

d) "*Lógica de la ciencia*, que estudia cómo las tres operaciones anteriores se incorporan al conocer sistemático y por causas o conocer científico", que es lo que tratan los *Segundos Analíticos*.

Pero sobre lo último dice: "Esta parte, en realidad, puede considerarse como lógica *aplicada*. En sentido estricto no es parte de la lógica; pero sí lo es en cuanto que las tres operaciones se ordenan a conocer la verdad, y el conocer sistemático y por causas es el conocimiento científico de la verdad". Comete aquí el mismo error de Juan de Santo Tomás, que considera la parte Demostrativa como Lógica *utens* o aplicada; error grave, pues lleva a una pauperización de la Lógica al limitarla a la doctrina de los *Primeros Analíticos*. La Lógica verdadera es la «Lógica de la ciencia», pues no es otra la finalidad con la que se constituye. Acompañando este error acerca de la verdadera naturaleza de la Lógica,

[1] Sanguineti, *Lógica*, p. 23-24.

viene la inclusión de temas metafísicos de gnoseología y epistemología. Y así Sanguineti dedicará varias páginas de su *Cuarta parte* a tratar de la filosofía y de la división en física, matemáticas y metafísica, todos temas impropios de la Lógica.

A renglón seguido, este autor pasa a considerar la distinción entre *Lógica formal y material*. Resume su posición en cuatro sentencias:

- "La lógica *formal* analiza detalladamente las diversas *formas* que pueden adoptar las operaciones lógicas, en particular el raciocinio, con una relativa independencia de sus contenidos concretos... Se observa aquí claramente la diferencia entre *forma* y *contenido*, entre coherencia o verdad formal y verdad material... La lógica formal se configura como armazón mental para que el hombre, usándolo, pueda llegar a verdades materiales".

- "*La denominada lógica «material» viene a ser realmente una lógica filosófica*, un estudio reflexivo de la correspondencia entre el orden lógico y el orden real".

- "*La lógica formal es una ciencia particular o positiva, más que una disciplina filosófica*, si bien en otras épocas estuvo muy unida a la filosofía".

- "*La lógica formal se fundamenta en la lógica filosófica.* La lógica formal puede elaborarse con cierta autonomía respecto de las interpretaciones filosóficas".

Evidentemente Sanguineti acepta la distinción entre Lógica formal y material. Pero no se queda en la posición que podemos llamar «juanista», en que la lógica propiamente dicha es la formal y la material es una lógica aplicada, sino que profundiza la distinción y habla de una *lógica científica* (enfoque formal) y una *lógica filosófica* (enfoque material). Pero hay más. Al leer la breve descripción que da de la lógica «material», podríamos sospechar que está hablando más bien de una epistemología metafísica, en la que lo vemos incursionar en la *Cuarta parte*. Mas no es así. El autor considera que *todo* su tratado versa sobre la «lógica filosófica»: "Aquí realizaremos principalmente un estudio filosófico del orden lógico... Las cuestiones formales se tratarán con menor detalle" [1]. ¿Cuál es entonces su posición? Se hace interesante comprenderla.

Sanguineti propone una salomónica solución al conflicto entre sabiduría escolástica y ciencia moderna, análogo al que propondrá luego

[1] Sanguineti, *Lógica*, p. 24.

– junto con Maritain y muchos otros – para la física [1]. El pensamiento moderno renuncia a su adecuación a la dura realidad – renuncia a la verdad – y se encierra en una muelle subjetividad. La concepción, entonces, de la Lógica como puramente formal le vendrá de perillas, pues podrá extenderse en la consideración de la coherencia intrínseca del pensamiento adecuado consigo mismo, como si eso fuera todo lo que se le puede pedir acerca de la verdad – la "coherencia o verdad formal", desafortunada expresión de nuestro autor –. Los tratados de Lógica formal y hasta de Lógica algebraica o simbólica se han multiplicado tanto y han adquirido tanto prestigio que Sanguineti, queriendo retornar a una Lógica tomista, no se atreve a disputarles la presa y decide, como Salomón, partir el niño por la mitad: Quédense ustedes con su Lógica de armazón mental y déjenme a mí la Lógica de correspondencia con lo real.

Pero las mitades de niño no son ningún niño. Porque además de dejar en manos extrañas las formas lógicas que él mismo debería aplicar a sus operaciones intelectuales – la doctrina de los *Primeros Analíticos* –, no termina de comprender que la sustancia de la Lógica tomista es la doctrina de los *Segundos analíticos*, esto es, la lógica de la ciencia, de manera que, si se consideran los principios con sus consecuencias, a la Lógica de Sanguineti no le queda ninguna materia. Pero como su intención inicial es buena y no busca demasiado la coherencia, el librito que ha publicado se hace útil.

B. De la verdad de la Lógica: Si es especulativa o práctica

I. De lo especulativo y lo práctico en general

"Dos operaciones – dice Santo Tomás – se consideran propias del hombre: *el conocimiento de la verdad y la acción* (*actus*), esto es, en cuanto el hombre obra como señor de su propio acto, y no como actua-

[1] Cf. M. Artigas y J. J. Sanguineti, *Filosofía de la Naturaleza*, 3ª edición, EUNSA, Pamplona 1993, p. 29: "Existe, pues, una autonomía relativa entre estos dos saberes [la filosofía de la naturaleza y las ciencias experimentales]. El método filosófico no produce de por sí descubrimientos científicos, y la metodología de las ciencias no sirve para la filosofía... Y al mismo tiempo se da una unidad analógica del saber: la verdad filosófica no puede contradecir a la científica, ni viceversa, y ambas se complementan".

do o conducido por algo" [1]. Pues bien, "en esto difieren el entendimiento especulativo y el práctico, ya que el entendimiento especulativo no ordena lo que percibe a la acción (*opus*), sino a la consideración de la verdad. Por su parte, el práctico ordena lo aprehendido a la acción. Esto es lo que indica el Filósofo en III *De Anima* al decir que «el entendimiento especulativo difiere del práctico en el fin» [2]. Por eso, ambos reciben su nombre del fin: uno, especulativo; otro, práctico, esto es, operativo" [3]. Pertenece, entonces, al orden especulativo todo aquello que se ordena a la simple consideración de la verdad, mientras que al orden práctico pertenece todo aquello que se ordena *ad opus* [4].

El principio o potencia que se ordena al conocimiento de la verdad es el intelecto en su función propia o especulativa, pues el objeto propio del intelecto es la consideración de la verdad, mientras que el principio que se ordena a la acción, esto es, la potencia motriz, es también el intelecto pero en cierta asociación y conjunción con el apetito o voluntad. Cuando hablamos, entonces, del intelecto práctico, nos estamos refiriendo a esta función del intelecto conjunta con el apetito que mueve al hombre a producir cierta obra que le es especialmente propia, en cuanto procede justamente de su voluntad *pensada* o deliberada.

El objeto propio del intelecto práctico, por cuanto está asociado a la voluntad, tiene que ser el bien, que mueve el apetito. Pero no es el bien *simpliciter*, que es objeto del intelecto especulativo en cuanto considera la intrínseca bondad de las cosas, sino aquello que hay que obrar en orden al bien considerado como fin, es decir, lo que es *ad finem*.

De lo dicho se sigue que lo práctico se distingue de lo especulativo porque esto es universal y necesario, mientras que aquello es particular y contingente:

---

[1] In VI Ethic. lect. 2, n. 1126: "Duo opera videntur esse propria homini, scilicet cognitio veritatis et actus: inquantum scilicet homo agit tamquam dominus proprii actus et non sicut actus vel ductus ab alio".

[2] Aristóteles, *De anima*, l. III, c. 10, 433a14.

[3] I, q. 79, a. 11: "Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus et practicus. Nam intellectus speculativus est, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem, practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus. Et hoc est quod Philosophus dicit in III *De anima*, quod «speculativus differt a practico, fine». Unde et a fine denominatur uterque, hic quidem speculativus, ille vero practicus, idest operativus".

[4] Tan profunda es esta división en el hombre, que funda una doble manera de vivir: "Quia ergo quidam homines praecipue intendunt contemplationi veritatis, quidam principaliter intendunt exterioribus actionibus, inde est quod vita hominis convenienter dividitur per activam et contemplativam" (II-II, q. 179, a. 1).

• Lo práctico debe ser puesto por el hombre, y por lo tanto no existe necesariamente. Sólo puede llegar a decirse necesario hipotéticamente, esto es, si se quiere el fin. Es entonces contingente.

• Lo propiamente práctico es particular, porque las acciones se ponen en la existencia concreta, de manera que, mientras las razón delibere de lo que hay que hacer en universal, no se determina a la acción, debiendo determinarlo en particular para que mueva efectivamente [1].

Lo práctico se divide en moral y artificial, o en términos tomistas, en el *agere* y el *facere*, en cuanto «hacer» (*facere*) se dice de las acciones transeúntes (*actus transiens*), que recaen en una materia exterior, mientras que «actuar» (*agere*) se dice de las acciones inmanentes, que permanecen en el mismo agente (*actus permanens*) [2].

II. El problema que plantea la Lógica

En cuanto a saber si es especulativa o práctica, la Lógica plantea un problema que tiene cierta semejanza con el que plantea la ética, pero a la inversa: La ética es una ciencia especulativa *en cuanto al modo*, pues considera las acciones humanas de manera universal, pero es práctica *en cuanto al fin*, pues sirve para ordenar el *agere*. La Lógica, en cambio, es especulativa en *cuanto al fin*, pues sirve para ordenar el conocimiento de la verdad, pero parece ser práctica en *cuanto al modo*, pues regula las operaciones del intelecto tomándolas a modo de materia, como hacen las artes.

Además, el fin mismo de la Lógica parece no ser exclusivamente especulativo, porque da las reglas del silogismo en general, y el silogismo no sólo se usa en las ciencias especulativas, sino también en las que

---

[1] In III De Anima. lect. 16, n. 845-846: "La razón especulativa, a la que llaman científica, «no mueve, sino queda en reposo»; porque nada dice de procurar o evitar. En cuanto a la razón práctica, una es universal y otra particular. La razón [práctica] universal es la que dice que es preciso que tal [persona] haga tal cosa, como que el hijo honre a sus padres; la razón particular, en cambio, dice que esto es tal [por ejemplo, estos son mis padres], y que yo soy tal, a saber, soy su hijo, y entonces debo honrar ahora a mis padres. Pues bien, lo que mueve es la opinión de la razón práctica particular, y no la de la universal. Y si hay que decir que ambas mueven, la universal mueve como causa primera y quieta, mientras que la particular como causa próxima y, en cierto modo, aplicada al movimiento. Porque las operaciones y los movimientos se dan en lo particular, por lo que es necesario que, para que se siga el movimiento, la opinión universal se aplique a la particular".

[2] I-II, q. 57, a. 4: "Differt autem *facere* et *agere* quia, ut dicitur in IX *Metaphys.* [1050 a 30], factio est *actus transiens* in exteriorem materiam, sicut aedificare, secare, et huiusmodi; agere autem est *actus permanens* in ipso agente, sicut videre, velle, et huiusmodi".

pueden decirse prácticas de algún modo, como la ética. Y se usa aun en las que son absolutamente prácticas, como la prudencia, porque además del silogismo especulativo hay un silogismo práctico que propone un principio universal de conducta y determina en particular la acción a poner: "Es preciso en el *silogismo operativo*, según el cual la razón mueve para actuar, que la menor sea singular y también lo sea la conclusión, que concluye lo operable mismo que es singular" [1].

La Lógica, entonces, parece ser especulativa en cierto sentido y práctica en otro. ¿Cuál es el aspecto que prima? ¿Es *simpliciter* especulativa o *simpliciter* práctica?

Según refiere Juan de Santo Tomás [2], en su época los autores se dividían en tres opiniones principales:

• La Lógica es *simpliciter* práctica, porque aunque considera especulativamente muchas cosas, las ordena todas a la obra que consiste en la recta construcción del silogismo [3].

• La Lógica es *simpliciter* especulativa, porque considera su sujeto bajo la razón de cognoscible [4].

• La Lógica es a la vez práctica y especulativa, pues la razón de especulativo y práctico establecería diferencias accidentales en las ciencias; o tendría un doble hábito parcial, uno especulativo y otro práctico [5].

III. La lógica es especulativa *tantum, sed reductive*

1º Modos de especulativo o práctico

Una disciplina intelectual puede decirse especulativa o práctica en razón de tres cosas: por parte de las cosas consideradas, en cuanto al modo de proceder y por razón del fin buscado [6].

• Si la cosa considerada no es operable de ninguna manera, como el hombre en cuanto tal, la ciencia que la considera, por ejemplo la antropología, es especulativa *tantum* y de ninguna manera puede decirse práctica.

---

[1] In VI Ethic. lect. 9, n. 1253.

[2] Juan de Santo Tomás, *Ars Logica*, P. II, q. 1, a. 4, p. 270.

[3] Fonseca, *Conimbricenses*.

[4] Sentencia común entre los tomistas.

[5] Vásquez, Maestro Cabero, Martínez y otros.

[6] I, q. 14, a. 16: "Aliqua scientia est speculativa tantum, aliqua practica tantum, aliqua vero secundum aliquid speculativa et secundum aliquid practica. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod aliqua scientia potest dici speculativa *tripliciter*. *Primo*, ex parte rerum scitarum... *Secundo*, quantum ad modum sciendi... *Tertio*, quantum ad finem".

• Si la cosa considerada es operable y la disciplina en cuestión la conforma en su existencia concreta, como hace la prudencia respecto a los actos humanos o el arte *ut utens*, tiene un modo de proceder práctico y es práctica *tantum*. Pero puede darse que la cosa operable sea considerada de modo universal, como lo hace la ética y el arte *ut docens*, teniendo entonces un modo de proceder especulativo. Estas disciplinas ¿deben decirse más bien prácticas o más bien especulativas?

• Como señala Aristóteles, lo especulativo y lo práctico se distinguen principalmente en cuanto al fin: "Esta mente de que hablamos es la que hace sus planes guiada por un fin; es decir, la mente práctica, que difiere de la mente especulativa o teorética en el fin que persigue" [1]. De manera que tanto la ética como el arte *ut docens*, que tienen por propia naturaleza un fin práctico, aun cuando sean *secundum quid* especulativos, deben decirse *simpliciter* prácticos. La metafísica, en cambio, que en cuanto ciencia del ente considera también las cosas operables, como las considera de modo especulativo y con el único fin de saber, es *simpliciter* especulativa. Y si alguno estudiara la ética con el único fin de saber y sin ninguna intención de aplicarla en la práctica, la tendría subjetivamente como un hábito *simpliciter* especulativo, como pasa también con el crítico de arte.

2º La Lógica es sólo especulativa

La lógica tiene ciertamente una finalidad especulativa, pues se ordena a la perfecta adquisición de la ciencia, y ya sólo por este motivo hay que decir que es *simpliciter* especulativa. Pero si bien tiene, en cuanto al modo de proceder, una semejanza con las artes, que son prácticas, no puede decirse que sea propiamente práctico, porque la materia sobre la que opera no es exterior al intelecto, siendo las mismas operaciones intelectuales [2]. Por eso no tiene ninguna de las notas propias de lo práctico:

• Como todo el proceso lógico es interior al intelecto, es producido por el mismo intelecto sin ninguna conjunción con el apetito, conjun-

[1] Aristóteles, *Del alma*, l. 3, c. 10, 433a14. Traducción de F. de P. Samaranch.

[2] II-II, q. 179, a. 2: "Intellectus autem dividitur per activum et contemplativum, quia finis intellectivae cognitionis vel est ipsa cognitio veritatis, quod pertinet ad intellectum contemplativum; vel est aliqua *exterior actio*, quod pertinet ad intellectum practicum sive activum". — I-II, q. 57, a. 1 ad 1: "Duplex est opus, scilicet exterius, et interius. Practicum ergo, vel operativum, quod dividitur contra speculativum, sumitur ab *opere exteriori*, ad quod non habet ordinem habitus speculativus. Sed tamen habet ordinem ad interius opus intellectus, quod est speculari verum. Et secundum hoc est habitus operativus".

ción que es una característica esencial de lo que pertenece al orden práctico [1].

• La materia misma de la Lógica es universal y necesaria, y no particular y contingente como es propio de lo práctico. Si la materia misma es especulativa, la obra lógica no puede considerarse un operable en el mismo sentido de los operables prácticos – acciones morales o cosas artificiales –, pues todo, materia y forma lógica, pertenece a lo especulativo [2].

Tampoco puede decirse que la Lógica tenga al menos una vinculación con el orden práctico en cuanto que sirve también como instrumento de los saberes prácticos, porque la Lógica sirve para las ciencias que son prácticas en cuanto al fin, sólo en cuanto tengan un modo especulativo. El silogismo práctico que se usa en las disciplinas prácticas también en cuanto al modo, se dice «silogismo» por cierta semejanza o analogía [3], y en su conclusión singular no está regulado por la Lógica, sino justamente por la prudencia o por las artes *ut utentes* [4].

De allí que el modo de proceder de la Lógica guarda, con el modo práctico de las artes, una semejanza puramente *analógica*, esto es, que no pertenece al mismo género de lo práctico, sino que es esencialmente

[1] Juan de Santo Tomás, *Ars Logica*, P. II, q. 1, a. 4, p. 274a: "Sólo la acción exterior (esto es, la que se da fuera del conocimiento en cuanto se queda precisamente en la [consideración de la] verdad) pertenece al intelecto práctico o activo, como enseña Santo Tomás en II-II, q. 179, a. 2. Pues los actos del intelecto, en cuanto se revisten de moralidad y están sujetos a la moción de la libre voluntad, pueden ser regulados por las reglas prácticas de la prudencia, como los actos de las demás virtudes, porque así son en cierto modo actos exteriores respecto al conocimiento de la verdad, esto es, exteriores a la misma".

[2] Juan de Santo Tomás, *Ars Logica*, P. II, q. 1, a. 4, p. 273b: "Por parte de la materia que trata la Lógica, se prueba proporcionalmente lo mismo, porque la ordenación de la Lógica versa *directe et per se* acerca de los mismos objetos conocidos y ordenados. [...] Por lo tanto, no tiene por materia algo practicable".

[3] De Veritate q. 22, a. 15 ad 2: "Practicae inquisitionis est duplex conclusio: una quae est in ratione, scilicet sententia, quae est iudicium de consiliatis; alia vero quae est in voluntate, et huiusmodi est electio: et *dicitur conclusio per quamdam similitudinem*, quia sicut in speculativis ultimo statur in conclusione, ita in operativis ultimo statur in operatione".

[4] Alamanni, *Summa Philosophiae*, pars I, q. 1, a. 4: "Respondo diciendo que esta doctrina no es ciencia especulativa ni práctica, sino introductoria y adminículo de ambas. [...] Se confirma, además, porque como [la Lógica] enseña, según se dijo, el modo común de saber para todas las ciencias especulativas y prácticas, no debe contenerse como parte bajo la ciencia en cuanto ésta se divide en especulativa y práctica". La solución de Alamanni, si nos quedamos en estos términos, no es buena. Juan de Santo Tomás parece responderle cuando pone, como primera conclusión, que "en el orden natural, no puede haber una única ciencia que sea a la vez práctica y especulativa, y en consecuencia, tampoco la Lógica" (p. 270b). Pero unos renglones más delante de la cita dada, Alamanni agrega la sentencia tomista: "[La Lógica] puede decirse hábito especulativo más bien que práctico... *quasi quoddam reductum* ad [Philosophiam speculativam]".

diferente. Por eso, aunque la Lógica pueda decirse arte, no debe decirse práctica ni siquiera *secundum quid*, sino que es especulativa *tantum* [1]. Salvo que se tome el término *práctico* en sentido amplio, refiriéndolo a toda disciplina que, como las artes, sea directiva o normativa [2].

Por todo eso, Santo Tomás habla siempre de la Lógica como de una ciencia o arte *especulativo*: "También *en el ámbito de la especulación* se da algo a modo de obra, por ejemplo, la construcción de un silogismo o de un discurso correcto o el trabajo de numerar o medir. Por eso todos los *hábitos especulativos* que se ordenan a estas obras de la razón se llaman, por cierta similitud, artes, aunque liberales" [3].

3º La Lógica es reductivamente especulativa

Sin embargo, la Lógica no es especulativa en el sentido más propio y con pleno derecho. Porque las ciencias propiamente especulativas se caracterizan por dos cosas, de las que carece la Lógica:

• Por parte del sujeto, a las ciencias especulativas "le pertenece tratar del orden de las cosas que la razón humana considera pero no

[1] II-II, q. 47, a. 2 ad 3: "Omnis applicatio rationis rectae ad aliquid factibile pertinet ad artem. Sed ad prudentiam non pertinet nisi applicatio rationis rectae ad ea de quibus est consilium. Et huiusmodi sunt in quibus non sunt viae determinatae perveniendi ad finem; ut dicitur in III *Ethic.*. Quia igitur ratio speculativa quaedam facit, puta syllogismum, propositionem et alia huiusmodi, in quibus proceditur secundum certas et determinatas vias; inde est quod respectu horum potest salvari ratio artis, non autem ratio prudentiae. Et ideo invenitur aliqua *ars speculativa*, non autem aliqua prudentia".

[2] Lo «práctico» en sentido estricto y propiísimo se dice sólo de lo moral. En sentido más amplio y propio, se dice también de lo artificial. Para abarcar la Lógica hay que entenderlo en sentido amplísimo e impropio. – Al tratar acerca del carácter especulativo de la Lógica, Juan de Santo Tomás establece como *Segunda conclusión* que: "La Lógica es, por sus principios, esencial y simplemente especulativa, aunque adquiere cierto modo de lo práctico, en cuanto da reglas y dirección a la especulación misma." (*Ars Logica*, P. II, q. 1, a. 4, p. 271b). Pero explícitamente dice que este «*cierto modo* de lo práctico» no es propiamente práctico. A la objeción que arguye: "La Lógica considera las operaciones en cuanto dirigibles de modo práctico, por lo tanto es práctica", responde: "Las operaciones del intelecto son dirigibles y regulables por una regulación y artificio que se tiene por parte del objeto en cuanto conocido; no por una regulación y artificio que se tenga por parte del mismo acto en cuanto operable, producido de modo artificial o moral... Por donde tal dirección *nullo modo est practica*" (p. 275b).

[3] I-II, q. 57, a. 3 ad 3. Cf. II-II, q. 51, a. 2 ad 3: "Etiam *in speculativis* alia rationalis scientia est dialectica, quae ordinatur ad inquisitionem inventivam; et alia scientia demonstrativa, quae est veritatis determinativa". In I Metaph. lect. 3, n. 59: "Hoc potest dupliciter intelligi. Uno modo quod hoc quod dicitur «haec sola» demonstret in genere omnem scientiam speculativam. Et tunc verum est quod solum hoc genus scientiarum propter seipsum quaeritur. Unde et illae solae artes liberales dicuntur, quae ad sciendum ordinantur: illae vero quae ordinantur ad aliquam utilitatem per actionem habendam, dicuntur mechanicae sive serviles" (en este texto está incluyendo a las artes liberales en el género de las ciencias especulativas).

hace" [1]. Justamente *speculari* significa mirar a lo lejos desde un lugar alto (desde una atalaya), esto es, contemplar la verdad, que es la actividad más propia y específica del intelecto. Pero la Lógica no considera el orden que tienen las cosas en sí mismas, sino "el orden que la razón considerando hace en su propio acto" [2].

• Por parte del fin, las ciencias especulativas son aquellas que se buscan por sí mismas, puesto que la contemplación es el acto último del hombre. Pero la Lógica no se busca por sí misma, sino como instrumento para las ciencias.

Por eso Santo Tomás concluye que la Lógica pertenece al orden especulativo sólo *reductivamente*: "Las ciencias especulativas, como se ve al principio de la Metafísica, tratan de aquellas cosas cuyo conocimiento se busca por sí mismo. Las cosas, en cambio, de las que trata la Lógica, no procuran conocerse por sí mismas, sino como cierto adminículo para las demás ciencias. Y por eso la Lógica no se contiene bajo la filosofía especulativa como una parte principal, sino como algo que se reduce (*sicut quiddam reductum*) a la filosofía especulativa, en cuanto suministra sus instrumentos a la especulación, esto es, los silogismos, las definiciones y las demás cosas que necesitamos en las ciencias especulativas" [3].

IV. Si la Lógica es ciencia o arte

1º De la distinción entre ciencia y arte en general

La ciencia y el arte considerados propiamente no se distinguen como especies contrarias dentro de un género común, sino como especies pertenecientes a subgéneros contrarios dentro de un género máximo común:

---

[1] In I Ethic. lect. 1, n. 1-2: "Est enim quidam ordo quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium... ad Philosophiam naturalem pertinet considerare ordinem rerum quem ratio humana considerat sed non facit; ita quod sub naturali philosophia comprehendamus et Mathematicam et Metaphysicam". La filosofía natural, las matemáticas y la metafísica son las tres ciencias propiamente especulativas.

[2] In I Ethic. lect. 1, n. 2.

[3] In Boeth. De Trin. p. III, q. 5, a. 1 ad 2. In I Metaph. lect. 1, n. 32-33: "Cum igitur plures artes sint repertae quantum ad utilitatem, quarum quaedam sunt ad vitae necessitatem, sicut mechanicae; quaedam vero ad introductionem in aliis scientiis, sicut scientiae logicales: illi artifices dicendi sunt sapientiores, quorum scientiae non sunt ad utilitatem inventae, sed propter ipsum scire, cuiusmodi sunt scientiae speculativae. Et quod speculativae scientiae non sint inventae ad utilitatem, patet per hoc signum: quia, «iam partis», id est acquisitis vel repertis omnibus huiusmodi, quae possunt esse ad introductionem in scientiis, vel ad necessitatem vitae, vel ad voluptatem, sicut artes quae sunt ordinatae ad hominum delectationem: speculativae non sunt propter huiusmodi repertae, sed propter seipsas".

• Tanto la ciencia como el arte pertenecen al género de las disciplinas intelectuales [1]. Lo propio de las disciplinas intelectuales es que son de lo necesario. Por este motivo, cuando en la ciencia o en el arte sólo nos importa que sean de lo necesario, podemos tomarlas como nociones equivalentes. Así hace, por ejemplo, Aristóteles en la Metafísica al distinguir el hábito intelectual del hábito de experiencia, que es de lo contingente: "La experiencia, al parecer, se asimila casi a la ciencia y al arte. Por la experiencia progresan la ciencia y el arte en el hombre. La experiencia, dice Polo, ha creado el arte, la inexperiencia marcha a la ventura. El arte comienza, cuando de muchas observaciones experimentales surge una noción universal sobre todos los casos semejantes. Saber que tal remedio ha curado a Calias atacado de tal enfermedad, que ha producido el mismo efecto en Sócrates y en muchos otros tomados individualmente, constituye la experiencia; pero saber que tal remedio ha curado toda clase de enfermos atacados de cierta enfermedad, los flemáticos, por ejemplo, los biliosos o los calenturientos, es arte. En la vida práctica la experiencia no parece diferir del arte, y se observa que hasta los mismos que sólo tienen experiencia tienen más éxito que los que poseen la teoría sin la experiencia. Esto se debe a que la experiencia es el conocimiento de las cosas singulares, y el arte, por lo contrario, de las universales" [2].

• Las disciplinas intelectuales se dividen primeramente en especulativas (o teóricas) y prácticas. Como vimos, las disciplinas especulativas procuran la simple consideración de la verdad, mientras que las prácticas procuran dirigir la acción. Ambas son de lo universal, pero las disciplinas prácticas aplican las determinaciones universales a las cosas singulares. Pues bien, consideradas propiamente, las ciencias pertenecen al género de las disciplinas especulativas y las artes al género de las prácticas. Por lo tanto, cuando arte y ciencia se consideran en este aspecto genérico más especial, esto es, en cuanto son especulativas o prácticas, se contraponen como contrarios, de manera que lo que es ciencia no es arte y lo que es arte no es ciencia.

• En el género de las disciplinas especulativas se distinguen el hábito del intelecto, que es de lo evidente por sí mismo, y la ciencia, que es de lo evidente por algún medio, esto es, por demostración [3]. La ciencia,

[1] Las denominamos «disciplinas» en cuanto que, consideradas *en sí mismas*, suponen cierto ordenamiento. Las podríamos llamar también «virtudes» (cf. I-II, q. 57), pero esta denominación les pertenece en cuanto consideradas *en el sujeto*, esto es, en el intelecto, al que determinan a la manera de hábitos virtuosos.

[2] Aristóteles, *Metafísica*, l. I, c. 1, 981a1-17.

[3] I-II, q. 57, a. 2: "Virtus intellectualis speculativa est per quam intellectus speculativus perficitur ad considerandum verum, hoc enim est bonum opus eius. Verum autem est dupliciter considerabile, uno modo, sicut *per se notum*; alio modo, sicut *per aliud notum*".

entonces, se distingue como por lo más propio y especifico, en cuanto es una disciplina que alcanza la verdad por demostración a partir de ciertos principios [1]. Las artes, por su parte, se distinguen dentro del género de lo práctico por cuanto dirigen los actos transeúntes que recaen sobre una materia exterior, a diferencia de la prudencia, que dirige los actos que permanecen en el agente.

El hecho de que ciencia y arte no se contrapongan por lo más específico, sino sólo por el género intermedio, permite que, bajo ciertos aspectos, lo que pertenece al género de lo especulativo pueda decirse arte en la medida en que se asemeje a éste en lo específico, y que lo que pertenece al género de lo práctico, pueda decirse ciencia por lo mismo, aunque falle por lo genérico. Es así que el arte *ut docens*, en cuanto demuestra sus reglas a partir de ciertos principios, puede decirse ciencia, aunque no lo sea propiamente. Y también las matemáticas, en cuanto construyen ciertos artificios intelectuales para resolver sus cálculos, puedan decirse artes, aunque lo sean impropiamente, como artes liberales.

2º La Lógica es ciencia y es arte, sed late dicta

La Lógica, dijimos, puede decirse que es arte, por cuanto es una disciplina directiva que toma a los actos del intelecto a manera de materia, lo que es propio y específico de las artes. Pero no es arte en sentido estricto porque esta no es una materia exterior al intelecto, por lo que no puede decirse que sea una disciplina práctica.

Pero la Lógica puede decirse que es también ciencia, porque trata siempre de lo universal y nunca se aplica a lo particular o contingente, y además procede por demostración a partir de principios evidentes por sí mismos. Pero no es ciencia en sentido estricto, porque no considera simplemente el orden que tiene alguna cosa en sí misma, esto es, no es simplemente especulativa, sino que propone reglas artificiales para dirigir las operaciones del intelecto.

La Lógica, entonces, puede decirse ciencia y arte, no en sentido estricto, sino en un sentido amplio que no es impropio, porque se asemeja al arte y a la ciencia en lo que estas tienen de más específico, diferenciándose de ambas por lo que tienen de genérico. Por eso Santo Tomás denomina a la Lógica tanto «ciencia» como «arte» y aun a veces «ciencia y arte», según el contexto en que la considera:

[1] Los hábitos demostrativos se dividen a su vez en sabiduría y ciencia estrictísimamente dicha (cf. I-II, q. 57, a. 2), pero ahora no nos interesa llegar hasta esta última distinción.

• *Ciencia.* "Aunque se diga que la filosofía es ciencia, y no la dialéctica ni la sofística, sin embargo no por esto se quita que la dialéctica y la sofística sean ciencias. Pues la dialéctica puede considerarse según que es *docens* o según que es *utens*. Según que es *docens*, trata de estas intenciones, instituyendo el modo como puede procederse por ellas a las conclusiones que se muestran probables en cada ciencia; y esto lo hace demostrativamente, y según esto es ciencia" [1]. Y lo mismo dice para la lógica demostrativa *ut docens*.

• *Arte.* "Puesto que la razón especulativa hace ciertas cosas, como el silogismo, la proposición y otras cosas tales, en las que se procede según vías ciertas y determinadas, se sigue que respecto a estas cosas puede salvarse la razón de «arte», pero no la razón de «prudencia». Y por tanto, se encuentra algún arte especulativa, pero no una prudencia" [2].

• *Ciencia y arte.* "Estas [las artes liberales] entre las demás ciencias se dicen artes, porque no sólo tienen el conocimiento, sino también alguna obra, que pertenece de modo inmediato a la razón, como la construcción del silogismo o de la oración, numerar, medir, formar melodías y computar el curso de los astros. Las demás ciencias, en cambio, no tienen obra sino sólo conocimiento, como la ciencia divina y la natural. De allí que no puedan recibir el nombre de artes, pues el arte se dice «*ratio factiva*»" [3].

3º La Lógica se reduce más a lo científico que a lo artificial

Si bien la Lógica no es propiamente especulativa y por eso no puede decirse ciencia en sentido estricto, sin embargo, como no pertenece en absoluto a lo práctico sino a lo especulativo por cierta reducción, como dijimos, hay que decir ahora que la Lógica se reduce más a lo científico que a lo artificial.

De hecho, son más bien los científicos que los artífices quienes deben cultivar la Lógica para llevar a perfección sus disciplinas. Y más deben cultivarla mientras más especulativa es su ciencia. De allí que el metafísico no pueda eximirse de un estudio en profundidad del arte de la Lógica.

---

[1] In IV Metaph. lect. 4, n. 576.

[2] II-II, 47, 2 ad 3. Cf. In I Poster. lect 1.

[3] In Boet. De Trin. q. 5, a. 1, ad 3. Cf. In Metaph. lib. 9, lect. 2, nº 3: "Omnes artes factivae, ut fabrilis et aedificativa et ceterae huiusmodi, quarum actiones in materiam exteriorem transeunt, et omnes scientiae, quae scilicet non habent operationem in exteriorem materiam transeuntem, sicut sunt scientiae morales et logicae, omnes inquam huiusmodi artes, potentiae quaedam sunt. Quod exinde concluditur, quia sunt principia permutationis in aliud inquantum aliud est; quod est definitio potentiae activae, ut ex praedictis patet".

V. Del lugar de la Lógica entre las ciencias

Santo Tomás divide los hábitos intelectuales según el cuadro (cf. I-II, q. 57).

Hábitos intelectuales	*Especulativos*	Sabiduría
		Intelecto
		Ciencia
	Prácticos	Prudencia
		Arte

Pero no todo hábito puede considerarse ciencia, sino sólo aquellos que de alguna manera proceden por demostración.

Ciencias	*Teóricas o especulativas*	Metafísica (sabiduría)
		Matemáticas
		Naturales
	Prácticas	Ética
		Artes

De los hábitos especulativos, el intelecto es de lo evidente por sí, y por lo tanto no es ciencia, sino que da los principios de los que parten las ciencias en sus demostraciones. De los hábitos prácticos, el arte puede decirse ciencia si se considera *ut docens*, y la prudencia *ut docens* es – como se dijo – la ética. De allí que la división de las ciencias se da de la siguiente manera:

Ordenes racionales		**Hábitos**
Orden que la razón no hace, sino sólo considera		Ciencias especulativas
Orden que la razón hace al considerar	*En su propio acto*	**Lógica**
	En los actos de la voluntad	Ética y prudencia
	En las cosas exteriores	Artes

Ni en la división de los hábitos intelectuales, ni en la de las ciencias aparece un lugar bien determinado para la Lógica. La división en la que Santo Tomás señala a la Lógica su propio lugar – como vimos – es la de «órdenes racionales», cuya consideración es perfeccionada por hábitos (cf. In I Ethic. lect. 1). "*Ordo autem* – dice Santo Tomás – *quadripliciter ad rationem comparatur*":

Respecto a la división de las ciencias, la Lógica puede ocupar diversos lugares, según cómo se la considere. Si se tiene en cuenta el *ordo disciplinae*, esto es, el orden pedagógico que debe seguirse para la adquisición de las ciencias, la Lógica debe ponerse al comienzo, como una disciplina in-

troductoria (1er esquema). Si se considera la Lógica como arte, se la distingue de las artes serviles o mecánicas como una de las artes liberales (2º esquema). Si se considera la Lógica como ciencia, hay que ubicarla dentro de las ciencias especulativas, como aquella que no considera las cosas mismas, sino las intenciones intelectuales de las cosas (3er esquema) [1]:

<table>
<tr><th colspan="5">El lugar de la Lógica entre las ciencias</th></tr>
<tr><td rowspan="6">Como introducción a las ciencias</td><td rowspan="6">Ciencias</td><td colspan="3">Introductiva: Lógica</td></tr>
<tr><td rowspan="5">Principales</td><td rowspan="3">Teóricas</td><td>Física</td></tr>
<tr><td>Matemáticas</td></tr>
<tr><td>Metafísica</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Prácticas</td><td>Ética</td></tr>
<tr><td>Artes</td></tr>
<tr><td rowspan="6">Como arte liberal</td><td rowspan="6">Ciencias</td><td rowspan="3">Teóricas</td><td colspan="2">Física</td></tr>
<tr><td colspan="2">Matemáticas</td></tr>
<tr><td colspan="2">Metafísica</td></tr>
<tr><td rowspan="3">Prácticas</td><td colspan="2">Ética</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Artes</td><td>Servil</td></tr>
<tr><td>Liberal: Lógica</td></tr>
<tr><td rowspan="6">Como ciencia del ente de razón</td><td rowspan="6">Ciencias</td><td rowspan="4">Teóricas</td><td rowspan="3">Reales</td><td>Física</td></tr>
<tr><td>Matemáticas</td></tr>
<tr><td>Metafísica</td></tr>
<tr><td colspan="2">De razón: Lógica</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Prácticas</td><td colspan="2">Ética</td></tr>
<tr><td colspan="2">Artes</td></tr>
</table>

La Lógica, pues, es una disciplina racional de condición única, que tiene cierta semejanza analógica con todas las ciencias, pero que no pertenece al mismo género de ninguna. Esto debe dejarnos doblemente advertidos, porque el dominio de una disciplina facilita la adquisición de las iguales y dificulta la de las distintas:

• Quien dominó un instrumento fácilmente se hace hábil con otro, quien aprendió física fácilmente aprende química, porque son hábitos artificiales y científicos cercanos. Pero la Lógica pide una disposición mental muy distinta, para la que mucho no sirve ser buen físico o buen flautista.

[1] Robert W. Schmidt SI, *The domain of Logic according to Saint Thomas Aquinas*, Martinus Nijhoff 1966, p. 24 a 31.

• Como el médico tiende al vicio de ver todas las cosas desde el ángulo de la medicina, así también quien se especializó en la Lógica tiende a considerar las demás disciplinas bajo el mismo enfoque reflexivo de segunda intención, lo que llega a constituir un gravísimo impedimento para el desarrollo de la filosofía.

No se puede ser buen filósofo sin ser buen lógico – como diremos en el próximo punto –, pero hay que cuidar de no quedarse en el cultivo de la Lógica sin estar constantemente volviendo al enfoque realista, para no ser atrapados en la locura del logicismo – como muchas veces hemos dicho –.

VI. ¿Qué dicen otros autores?

Cosme Alamanni dedica el artículo 4º de su cuestión introductoria a considerar si la Lógica es especulativa o práctica. Como señalamos en nota, responde de manera inconveniente diciendo que "esta doctrina no es ciencia especulativa ni práctica, sino introductoria e instrumento de ambas". Aunque no deja de aclarar que se reduce a lo especulativo. Conviene decir *simpliciter* que la Lógica pertenece a lo especulativo, aclarando luego que sólo por reducción.

Juan de Santo Tomás considera primero si la Lógica es ciencia o arte (artículo 2º) y luego si es especulativa o práctica (artículo 4º) [1]. Defiende que "la Lógica es verdadera y propiamente ciencia, y también es

[1] Hay gran semejanza en el orden de asuntos que tratan Alamanni y Juan de Santo Tomás porque ambos han seguido el orden que le da Santo Tomás a la cuestión introductoria de la Suma (que tiene 10 artículos):

Santo Tomás *«De Sacra Doctrina, qualis sit et ad quae se extendat»*		Cosme Alamanni *«De doctrina Logicae, qualis sit et ad quae se extendat»*		Juan de Santo Tomás *«De Logica, qualis sit et ad quae se extendat»*	
art. 1	De necessitate	art. 1	De necessitate ad actus rationis	art. 1	Utrum sit necessaria ad scientias
art. 2	Utrum sit scientia	art. 2	Utrum sit scientia	art. 2	Utrum sit vera scientia et ars
art. 3	Utrum sit una vel plures	art. 3	Utrum sit una vel plures	art. 3	Utrum obiectum sit ens rationis
art. 4	Utrum sit speculativa vel practica	art. 4	Utrum sit practica vel speculativa	art. 4	Utrum sit speculativa vel practica
art. 5	De comparatione ad alias scientias	art. 5	Utrum sit necessaria simpliciter omnibus scientiis	art. 5	De Logica docens et utens
art. 6	Utrum sit sapientia				
art. 7	Quid sit subiectum eius	art. 6	Quid sit subiectum eius		

La diferencia principal con el orden que nosotros hemos seguido está en que consideramos el sujeto de la Lógica hacia el principio. Y nos parece justificado, porque el sujeto de la Teología es evidente, y queda suficientemente precisado desde el primer artículo, mientras que el sujeto de la Lógica está lejos de serlo, y no se pueden resolver los problemas que plantean sus propiedades sin haberlo precisado.

arte, aunque liberal", donde nos parece que no aclara suficientemente que no es ciencia en sentido propio. Creemos que es también consecuencia de considerar que la Lógica propiamente dicha es la Lógica formal de los *Primeros analíticos*, mientras que a la Lógica material de los *Segundos analíticos* la considera como una Lógica aplicada. Así la Lógica propiamente dicha aparece como más especulativa y menos práctica, pudiéndose considerar más científica. Como consecuencia de lo mismo, al resolver si la Lógica es especulativa, no toma demasiado en cuenta que sólo lo sea *reductive*, sino que, así como la considera ciencia sin más, así también la considera especulativa sin más. Al texto del *De Trinitate* donde se dice que la Lógica pertenece "*sicut quiddam reductum* a la filosofía especulativa", responde: "Que la Lógica se contiene bajo la filosofía especulativa *reductive*, esto es, menos principalmente, porque las cosas de las que trata son menos principales, en cuanto son instrumentos de la especulación" [1].

Eduardo Hugon sigue en esto a Juan de Santo Tomás: "Primera conclusión: *La Lógica es verdadera ciencia.* Se prueba. La disciplina que tiene actos demostrativos es ciencia. Ahora bien, la Lógica tiene actos demostrativos. Ergo. Se declara la menor. La Lógica no se detiene en dar reglas, sino que prueba sus reglas" [2]. Todas las artes debidamente constituidas tienen actos demostrativos, pues demuestran sus reglas de acuerdo a sus fines. No basta este motivo para demostrar que es verdadera ciencia. Hugon sostiene también que "la Lógica es ciencia *tota speculativa*", sin aclarar que lo sea *reductive*.

José Gredt sigue también a Juan de Santo Tomás.

H. D. Gardeil se separa de Juan de Santo Tomás poniendo el acento, con razón, en la condición de arte que tiene la Lógica: "La Lógica nos da un conocimiento científico de las actividades racionales. No obstante, la Lógica es asimismo y aun más bien un arte, porque es normativa y se ordena a regular la actividad del espíritu. Santo Tomás, que reconoce en la Lógica las prerrogativas y el título de ciencia – *rationalis scientia* –, la ve de preferencia en su función de arte" [3]. Pero le falta advertir que no es arte propiamente dicha, pues no es práctica.

Juan José Sanguineti, como vimos, nos presenta una Lógica muy distinguida. Distingue demasiado la Lógica como arte y como ciencia, y luego distingue una Lógica científica de otra filosófica. Puede separar el aspecto artificial – "Dejamos de lado el aspecto práctico de la

[1] Juan de Santo Tomás, *Ars Logica*, P. II, q. 1, a. 4, p. 275a.
[2] Hugon, *Logica*, p. 23.
[3] Gardeil, *Iniciación a la Filosofía: Lógica*, p. 59.

Lógica, para centrar nuestra atención en la Lógica como ciencia" [1] – porque sostiene una idea muy pobre del arte: "*Arte*, para los antiguos, es sinónimo de lo que hoy entendemos por *habilidad* personal para realizar un tipo de actividades, como pueden ser el hablar un idioma, conducir un automóvil, o ejecutar cualquier oficio" [2]. No es en absoluto ésta la idea de arte para Aristóteles y Santo Tomás, que supone un conocimiento demostrativo de lo práctico.

C. De la bondad de la Lógica: Si es necesaria para la ciencia

I. Las bondades de la Lógica

Dado que la Lógica es una disciplina *directiva* de los actos de la razón, que *hace* su sujeto, sus bondades le vienen de la *utilidad* que tenga para las ciencias. En orden a las ciencias, la Lógica se hace útil como «propedéutica», como «órgano» y como «método».

1º Propedéutica o introducción a las ciencias

La Lógica se hace útil, en primer lugar, como *propedéutica* o *introducción* a las ciencias. Aunque – como dijimos al distinguir la Lógica *minor* y *maior* – el estudio exhaustivo de la Lógica es difícil por la inconsistencia de su sujeto, las intenciones segundas, sin embargo su estudio inicial se hace fácil por la evidencia de sus principios. Y al iniciarse en la Lógica, como pide la recta pedagogía, el alumno no sólo aprende a pensar bien, sino que tiene un primer contacto con los problemas que deberá resolver la filosofía. Este último aspecto es secundario y ciertamente accidental a la formalidad lógica, pero se hace muy conveniente para el posterior estudio de las disciplinas filosóficas y es muy necesario – como hemos advertido insistentemente – para evitar caer en logicismo.

2º Órgano o instrumento de las ciencias

La Lógica no constituye solamente un paso previo para el estudio de las ciencias, sino que ofrece los instrumentos que constantemente deberán utilizar los estudiosos en sus análisis científicos. De allí que al con-

[1] Sanguineti, *Lógica*, p. 19.
[2] Sanguineti, *Lógica*, p. 18.

junto de los tratados aristotélicos de Lógica se los haya llamado *Organon*, esto es, el instrumento por excelencia.

3º Método general de las ciencias

La Lógica no sólo sirve como introducción a las ciencias, no solamente ofrece los instrumentos para el trabajo científico, sino que tiene una utilidad todavía mayor y más íntima: Ofrece el método genérico para toda ciencia, que cada científico deberá aplicar y adaptar a su propio sujeto y principios – de esto hemos hablado al distinguir la Lógica *docens* y *utens* –.

En primer lugar, el trabajo científico debe recurrir a la dialéctica (*ut utens*) para llegar a sus definiciones y determinar sus causas y principios, etapa inicial pero importantísima en la constitución de una ciencia.

Luego y sobre todo, el científico debe determinar el método propio de su ciencia, adaptado a su sujeto de estudio. Y el método científico propio de cada ciencia, no es otra cosa que la aplicación a esa materia particular del método general de la Lógica: "*Logica tradit communem modum procedendi in omnibus aliis scientiis*" [1]. Es como una encarnación de la Lógica en las diferentes materias o sujetos científicos, por la que deja de ser formalmente Lógica (*ut docens*) y pasa a ser física, matemáticas o metafísica (*ut utens*). Así entendida, la Lógica puede ser considerada como el alma de las ciencias. Pero nunca podrá alcanzarse esta altísima apreciación de la bondad de la Lógica si no se tiene en cuenta que la formalidad propia de este arte es la de los *Segundos analíticos*.

II. La necesidad de la Lógica para las ciencias

1º La Lógica no es necesaria para la incoación de las ciencias

"Hay que saber que, como enseña Aristóteles en el libro VII de la *Metafísica*, hay ciertos artes en cuya materia no hay ningún principio agente para producir el efecto del arte, como se ve en la edilicia, pues no hay en las maderas ni en las piedras ninguna virtud activa para la construcción de la casa, sino sólo una aptitud pasiva. Pero hay otras artes en cuya materia sí hay algún principio activo que mueve a producir el efecto del arte, como se ve en la medicina, pues en el cuerpo enfermo hay cierto principio activo para la salud. Y por lo tanto, el efecto del arte del primer género nunca es producido por la naturaleza, sino que siempre se hace por el arte. Mientras que el efecto del arte del segundo género se

[1] In II Metaph. lect. 5, n. 335.

hace por el arte y también por la naturaleza sin el arte: Muchos sanan por la operación de la naturaleza sin el arte de la medicina" [1].

Ahora bien, como señalamos al tratar del sujeto de la Lógica [2], la Lógica es como la medicina de las operaciones intelectuales. El intelecto puede definir, dividir y demostrar sanamente por la misma virtud de la razón natural, sin necesidad del artificio lógico. Por lo tanto, pueden incoarse los hábitos científicos en menor o mayor grado, sin necesidad del arte de la Lógica, dependiendo de la acuidad del intelecto y de la dificultad de la materia. Hay grandes biólogos y matemáticos que no profundizaron la Lógica aristotélica, y los alumnos pueden introducirse a las disciplinas filosóficas, aun a la metafísica, sin un estudio serio de esta disciplina [3].

2º La Lógica es necesaria para la perfección de las ciencias

Sin embargo, la complejidad de nuestro modo de conocer, consecuencia de la imperfección de nuestro intelecto racional, que no puede adecuarse a la realidad sino poco a poco, por definiciones y demostraciones, exige el arte de la Lógica para alcanzar el estado perfecto de las ciencias, sobre todo de aquellas cuyos sujetos son más universales. No se puede alcanzar maestría en la filosofía de la naturaleza, en la ética ni, menos, en la metafísica o teología, sin un gran dominio del arte de pen-

[1] Contra Gentes lib. 2, cap. 75.

[2] Cf. «Los elementos del artificio lógico», p. 135.

[3] La Lógica es el arte del maestro, pues enseña a hacer ciencia. De allí que de la necesidad de la Lógica para las ciencias se puede decir lo mismo que de la necesidad de maestro para aprender (I, q. 117, a. 1): "El que enseña causa ciencia en el que aprende haciéndole pasar de la potencia al acto, como se dice en VIII *Physic.* Para demostrarlo, hay que tener presente que de los efectos procedentes de un principio exterior, unos provienen exclusivamente de un principio exterior. Ejemplo: La forma de la casa se origina en la materia sólo por el arte. Otros, proceden a veces de un principio exterior y a veces de un principio interior. Ejemplo: La salud es causada en el enfermo unas veces por un principio externo, la medicina, y otras por un principio interno, como cuando alguno sana por virtud de la naturaleza. En esta segunda clase de efectos hay que tener presente: *Primero,* que el arte imita a la naturaleza en sus operaciones, porque, así como la naturaleza sana al enfermo alterando, digiriendo, y echando lo que causa la enfermedad, así también el arte. *Segundo,* hay que atender al hecho de que el principio externo, el arte, no obra como agente principal, sino como susidiario, ya que el agente principal es el principio interno, reforzándole y suministrándole los instrumentos y auxilios que ha de utilizar en la producción del efecto. Ejemplo: El médico refuerza la naturaleza y le proporciona alimentos y medicinas de los cuales podrá usar para el fin que persigue. Ahora bien, el hombre adquiere la ciencia a veces por un principio interno, como es el caso de quien investiga por sí mismo; y, a veces, por un principio externo, como es el caso del que es enseñado. Pues a cada hombre le va anejo un principio de ciencia, la luz del entendimiento agente, por el que, ya desde el comienzo y por naturaleza, se conocen ciertos principios universales comunes a todas las ciencias".

sar. Aristóteles no habría sido lo que fue si no hubiera dedicado tanto esfuerzo al desarrollo de la Lógica.

Como al hablar de ciencias sin más, entendemos las ciencias principales en su estado perfecto, hay que decir entonces que la Lógica es *simpliciter* necesaria para las ciencias; aunque no sea *omnino* necesaria, pues no lo es para las ciencias menores o para las ciencias incoadas [1].

III. Nodriza y ama de llaves de la Reina de las ciencias

La Reina de las ciencias es la metafísica. Pues bien, si – como hemos dicho – la Lógica es más necesaria mientras más alta y universal es una ciencia, como la metafísica es la ciencia universal por excelencia, tendrá una especial necesidad del arte del bien pensar. Es más, como la Lógica considera formalmente el ente de razón en cuanto a su universalidad, que se corresponde en cierta manera con el sujeto de la metafísica, que es el ente real también en toda su universalidad, Santo Tomás llega a hablar de una especial *afinidad* entre la Lógica y la metafísica: "[La metafísica] tiene cierta afinidad con la lógica en razón de la universalidad de ambas" [2].

La Lógica, entonces, es como una nodriza de la metafísica, por cuanto la nutre con planteos y argumentos especialmente aptos, por su universalidad, para el estómago de la ciencia universal. Y es también ama de llaves, por cuanto la ayuda a administrar, conservar y asear los bienes de su hogar.

Y lo que decimos para la metafísica o teología natural, vale igual o más para la teología cristiana o sobrenatural. Santo Tomás no es sino un teólogo, el Doctor universal de la Iglesia católica, y por lo mismo es el maestro de todo verdadero lógico.

---

[1] Aquí hemos seguido la doctrina de Juan de Santo Tomás en todos sus puntos. Cf. *Ars Logica*, p. II, q. 1, a. 1, p. 251-256.

[2] In VII Metaph. lect. 3, n. 1308: "Haec scientia habet quandam affinitatem cum logica propter utriusque communitatem". In IV Metaph. lect. 4. n. 574: "Ens est duplex: ens scilicet rationis et ens naturae. Ens autem rationis dicitur proprie de illis intentionibus, quas ratio adinvenit in rebus consideratis; sicut intentio generis, speciei et similium, quae quidem non inveniuntur in rerum natura, sed considerationem rationis consequuntur. Et huiusmodi, scilicet ens rationis, est proprie subiectum logicae. Huiusmodi autem intentiones intelligibiles, entibus naturae aequiparantur, eo quod omnia entia naturae sub consideratione rationis cadunt. Et ideo subiectum logicae ad omnia se extendit, de quibus ens naturae praedicatur. Unde concludit, quod *subiectum logicae aequiparatur subiecto philosophiae*, quod est ens naturae".

Capítulo 4
Acerca del método de la Lógica

A. De la relación de la Lógica con el lenguaje y la gramática, 208. — I. NECESIDAD DEL LENGUAJE, 209. — 1º De la necesidad del habla, 209. — 2º De la necesidad de la escritura, 209. — II. LOS ORÍGENES DEL LENGUAJE (CAUSA EFICIENTE), 209. — 1º Supuesto origen natural del lenguaje, 210. — 2º El lenguaje como hecho social, 213. — 3º ¿Origen divino del lenguaje?, 214. — 4º El lenguaje es creación artificial, 216. — 5º Discernimiento de las otras opiniones, 219. — III. ÓRGANOS Y ELEMENTOS DEL LENGUAJE (CAUSA MATERIAL), 222. — 1º El aparato fonador, 223. — 2º El impulso expresivo, 224. — 3º La lengua española, 225. — 4º Elementos de prosodia, 228. — 5º Nociones de Etimología, 230. — 6º Nociones de morfología, 235. — IV. EL LENGUAJE COMO SIGNO DEL PENSAMIENTO (CAUSA FORMAL), 239. — 1º Signo, imagen y semejanza, 239. — 2º ¿Los conceptos son signo, imagen o semejanza de las cosas?, 242. — 3º Primer objeto del lenguaje: lo significado por las palabras, 245. — 4º Segundo objeto del lenguaje: el destinatario, 248. — 5º La palabra interior, 248. — V. EL LENGUAJE Y LA LÓGICA (CAUSA FINAL), 250. — 1º La tentación del nominalismo, 250. — 2º Bastardía lógica del lenguaje, 251. — 3º Las muletas de nuestros conceptos, 253.

B. El «ordo disciplinae» de la Lógica, 254. — I. ACERCA DEL ORDEN PEDAGÓGICO DE LA LÓGICA EN GENERAL, 254. — 1º Del «*ordo disciplinae*» en general, 255. — 2º Del «*ordo disciplinae*» de la Lógica en particular, 256. — 3º Del orden de la Lógica respecto a las otras ciencias, 257. — 4º El orden de la Lógica aristotélica, 259. — II. DIVISIÓN DE LA LÓGICA SEGÚN OTROS AUTORES, 260. — 1º Cosme Alamanni, 260. — 2º Juan de Santo Tomás, 261. — 3º Hugon, Gredt y Sanguinetti, 264. — III. DIVISIÓN DE NUESTRO TRATADO DE LÓGICA, 267. — 1º Tratado de los universales, 267. — 2º Tratado de la enunciación, 268. — 3º Tratado del razonamiento, 269. — 4º Tratado del método científico, 269. — 5º Tratado de las falacias científicas, 269. — 6º Tratado de la investigación científica, 269.

C. La apertura a la Filosofía, 269. — I. EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES, 270. — II. UMBRALES DE LA FILOSOFÍA, 271.

Acerca del método de nuestro curso de Lógica, conviene considerarlo en relación con lo que lo precede, en sí mismo y en cuanto a lo que lo sigue:

• Para estudiar la Lógica es necesario poseer una lengua cultivada y conocer su gramática, porque la Lógica se apoya en el lenguaje y mantiene una estrecha relación con él. Conviene entonces detenerse a considerar algunos aspectos de esta relación.

• En cuanto al método de Lógica en sí mismo, es suficiente por ahora señalar su división general.

• Como estudiamos la Lógica para introducirnos en la filosofía, conviene indicar también de qué manera se abre la consideración lógica a la reflexión filosófica.

Tres asuntos para nuestro cuarto y último capítulo.

A. De la relación de la Lógica con el lenguaje y la gramática

"Las palabras emitidas por la voz – dice Aristóteles – son los símbolos de las pasiones del alma, y las palabras escritas los símbolos de las palabras emitidas por la voz. Y así como la escritura no es idéntica en todos los hombres, tampoco las lenguas son semejantes. Pero las pasiones del alma, de las que son las palabras signos inmediatos, son idénticas para todos los hombres, lo mismo que las cosas, de que son imagen estas pasiones, son también las mismas para todos" [1].

El arte que dispone "las pasiones del alma", esto es, las concepciones del intelecto en adecuación a las cosas, de las que son "imagen" o representación, es la *filosofía*. El arte que ordena los conceptos entre sí para que sirvan sin falla a la filosofía es la *Lógica*. El arte que arregla las palabras emitidas por la voz para que signifiquen los conceptos mentales es el *lenguaje*. Y el arte que dispone las palabras escritas, que significan las orales, es la *gramática* [2]. La gramática sirve al lenguaje, el lenguaje a la Lógica, la Lógica a la filosofía y la filosofía sirve al arte con que Dios dispuso las cosas.

Así como la filosofía, entonces, necesita la Lógica, así también la Lógica necesita el lenguaje y la gramática. Este es un asunto sobre el que hay bibliotecas: consideremos solamente las nociones fundamentales que hagan a nuestro propósito.

Primero trataremos de la existencia del lenguaje y luego de su naturaleza. Acerca de la existencia, consideraremos la necesidad que tiene el hombre de hablar y escribir. Acerca de la naturaleza, la estudiaremos

---

[1] Aristóteles, *Perihermeneias*, Libro I, cap.1, 16a3.

[2] Gramática viene del griego γραμματική, de γράμμα, que significa carácter grabado, de escritura. La gramática es el arte de escribir, pero también de leer, es decir, de pasar de lo oral a lo escrito y viceversa. Y como aprendiendo a leer los buenos autores se aprende a hablar bien, se ha pasado a entender la gramática como el "arte de hablar y escribir correctamente una lengua" (*Dicc. de la R.A.E.*). Aunque el arte de hablar es más propiamente el lenguaje.

desde las cuatro causas: eficiente, material, formal y final. Desde el punto de vista de la eficiencia, consideraremos el origen del lenguaje; en cuanto a la materia, trataremos brevemente de los elementos de significación en general, de las voces en particular y de la fonación; en cuanto a lo formal, consideraremos el signo en general y el lenguaje en particular, en su relación entre signo y significado; finalmente, respecto a la finalidad del lenguaje, trataremos del asunto que aquí más nos importa, que es la relación del lenguaje con la lógica y el pensamiento filosófico. Cinco puntos para cumplir nuestro propósito.

I. Necesidad del lenguaje

1º De la necesidad del habla

"Si el hombre fuera por naturaleza un animal solitario, le bastarían las pasiones del alma por las que se conforma con las cosas como para tener noticia de las mismas; pero como el hombre es por naturaleza un animal político y social, fue necesario que las concepciones de un hombre se manifestaran a los demás, lo que se hace por la voz. Por lo tanto, fue necesario que hubiese voces significativas para que los hombre convivan entre sí; de allí que los que tienen lenguas diversas no pueden convivir bien entre sí" [1].

2º De la necesidad de la escritura

"Además, si el hombre usara sólo el conocimiento sensitivo, que atiende solamente al aquí y ahora, le bastaría para convivir con otros la voz significativa, como al resto de los animales, que se manifiestan sus conocimientos entre sí mediante ciertas voces; pero como el hombre usa también del conocimiento intelectual, que abstrae del *hic et nunc*, se preocupa no sólo de lo presente según lugar y tiempo, sino también de lo que está distante según lugar y es futuro respecto del tiempo. De donde, para que el hombre pudiera manifestar sus pensamientos a los que distan según lugar y a los que vendrán en el futuro, le fue necesario el uso de la escritura" [2].

II. Los orígenes del lenguaje (causa eficiente)

El nominalismo que carcome el pensamiento moderno desde hace siglos ha tendido a identificar de alguna manera lenguaje y pensamien-

[1] In I Perih. lect. 2, n. 12.
[2] In I Perih. lect. 2, n. 12.

to, así como el idealismo que le sigue confunde pensamiento y realidad, engendrando entre ambos una enorme confusión en las cabezas que se apartaron de Santo Tomás. Esta confusión se refleja en las diversas opiniones que se han sostenido acerca del origen del lenguaje. Algunos sostienen que el lenguaje tiene un origen *natural*, otros *social*, unos terceros – en reacción con los anteriores – defienden que el lenguaje tiene origen *divino*. Pero aunque en todas estas opiniones haya siempre algún elemento de verdad, hay que decir que el lenguaje tiene un origen *artificial* [1].

1º Supuesto origen natural del lenguaje

Ya desde antiguo se discutió si las palabras se refieren a las cosas como signos naturales, a la manera como el ladrido de los perros indica diversas cosas, o como signos convencionales. "Hay que saber, sin embargo – dice Santo Tomás comentando a Aristóteles –, que respecto a esto hubo diferente opinión de parte de algunos. Pues algunos han dicho que los nombres de ninguna manera significan naturalmente, ni importa qué cosa sea significada con qué nombre. Otros, en cambio, han dicho que los nombres significan por cierto naturalmente, como si los nombres fueran semejanzas naturales de las cosas. Pero otros han dicho que los nombres no significan naturalmente en cuanto a que su significación no es por naturaleza, como pretende aquí Aristóteles, pero significan naturalmente en cuanto a que su significación es congruente con la naturaleza de las cosas, como ha dicho Platón; y no es obstáculo el que una cosa sea significada con muchos nombres, porque puede haber muchas semejanzas de una cosa, y similarmente a partir de diversas propiedades se puede imponer a una cosa muchos nombres diferentes" [2].

Platón expone la discusión sobre este asunto en su diálogo *Cratilo o del lenguaje*. Allí Hermógenes expone la opinión naturalista de Cratilo y luego la suya convencionalista extrema:

• *Tesis naturalista.* "Sócrates, aquí Cratilo afirma que cada uno de los seres tiene el nombre exacto por naturaleza. No que sea éste el nombre que imponen algunos llegando a un acuerdo para nombrar y asignándole una fracción de su propia lengua, sino que todos los hombres, tanto griegos como bárbaros, tienen la misma exactitud en sus nombres. Así que le pregunto si su nombre, Cratilo, responde a la realidad, y contesta que sí. «¿Y cuál es el de Sócrates?», pregunté. «Sócrates», me

[1] En esta y otras cuestiones del lenguaje nos servimos con reservas de Louis Lachance OP, *Philosophie du langage*, Les éditions du lévrier, Ottawa-Montréal, 1943, 216 páginas.

[2] In I Perih. lect. 4, n. 47 (trad. de Mirko Skarica).

contestó. «¿Entonces todos los otros hombres tienen también el nombre que damos a cada uno?» Y él dijo: «No, no. Tu nombre, al menos, no es Hermógenes ni aunque te llame así todo el mundo» [1]. Y cuando yo le pregunto ardiendo en deseos de saber qué quiere decir, no me aclara nada y se muestra irónico conmigo. Simula que él lo tiene bien claro en su mente, como quien conoce el asunto, y que si quisiera hablar claro haría que incluso yo lo admitiera y dijera lo mismo que él dice" [2].

• *Tesis convencionalista.* "Pues bien, Sócrates, yo, pese a haber dialogado a menudo con éste y con muchos otros, no soy capaz de creerme que la exactitud de un nombre sea otra cosa que pacto y consenso. Creo yo, en efecto, que cualquiera que sea el nombre que se le pone a alguien, éste es el nombre exacto. Y que si, de nuevo, se le cambia por otro y ya no se llama aquél – como solemos cambiárselo a los esclavos –, no es menos exacto éste que le sustituye que el primero. Y es que no tiene cada uno su nombre por naturaleza alguna, sino por convención y hábito de quienes suelen poner nombres".

"Los convencionalistas – dice un autor – defienden que tanto las palabras como su significación se deberían a la voluntad humana, y no a la naturaleza. Las palabras son signos establecidos convencionalmente para cada cosa que deba designarse; y reflejan una superabundancia de la fuerza del espíritu y de su libertad frente a la realidad. Desde este punto de vista la intersubjetividad de la palabra está garantizada por una estipulación o contrato entre los hombres. Esta doctrina tuvo su origen en los eléatas, para los cuales el ser, como necesario y único, es inexpresable, por lo que las palabras, según Parménides, sólo son «las etiquetas de las cosas ilusorias» (Diels, 19). Esta concepción es justificada por Demócrito incluso con argumentos empíricos (Diels, 26). También para los Sofistas los nombres son convenciones establecidas por los hombres con el fin de entenderse (Diels, 3, 153). Igualmente, los megáricos, y en particular Estilpón, admitieron la arbitrariedad de los usos lingüísticos" [3].

La tesis naturalista, en cambio, supone que la palabra tiene una relación natural con lo significado – ya sea algo en el alma, el concepto o el sentimiento, ya sea algo *extra anima*, la cosa o la esencia –, relación

---

[1] Tanto *Kratylos* como *Sokrátēs* son nombres formados sobre el sustantivo *krátos* «dominio». *Hermogénés* significa «del linaje de Hermes», y este nombre no le correspondería debido a sus dificultades pecuniarias (cf. 384c y 39a) y, como él mismo añade más tarde (cf. 408a), a su poca facilidad de palabra.

[2] Platón, *Cratilo o del lenguaje*, 383.

[3] Juan Cruz Cruz, notas al *Comentario al libro de Aristóteles sobre la interpretación*, Tomás de Aquino, EUNSA 1999, nota 19 de p. 51.

que puede reducirse en último término a la de la imagen con su ejemplar. La imagen guarda una doble relación con su ejemplar: de semejanza en lo específico, que pertenece al orden formal [1], y de procedencia, en cuanto debe ser *ex illo expresso*, que pertenece al orden eficiente [2]. La posición naturalista se ha dado con muchas variantes:

• Una versión mágica, siempre presente entre los hombres, ve en el nombre propio de cada cosa una especie de sacramento que nos comunica no sólo el conocimiento íntimo de la cosa sino también cierto dominio sobre la misma.

• En la época moderna esta posición ha sido retomada de diversas maneras. Hay una línea que podríamos llamar «sensista», patrocinada por Condillac: "Una ciencia no es más que una lengua bien hecha" [3]. Será recorrida por todos los que adhieren a tesis evolucionistas, que borran la diferencia entre los signos naturales propios de los animales y el lenguaje del hombre. El eslabón perdido entre el lenguaje animal, de reacciones fisiológicas e instintivas frente a las diversas sensaciones – "*bruta exprimunt suos conceptus signis naturalibus*" [4] –, y el lenguaje hablado del hombre, sería el lenguaje gestual. Como los monos y los niños, el hombre primitivo habría usado un lenguaje de gestos mímicos, que dibuja en cierto modo sus sentimientos y las cosas a las que quiere referirse. Al hacerse más complejo por la costumbre y la influencia del grupo, y al

[1] I, q. 93, a. 2: "Requiritur autem ad rationem imaginis quod sit *similitudo secundum speciem*, sicut imago regis est in filio suo, vel ad minus secundum aliquod accidens proprium speciei, et praecipue secundum figuram, sicut hominis imago dicitur esse in cupro. Unde signanter Hilarius dicit quod imago est *species indifferens*".

[2] I, q. 93, a. 1: "*Similitudo* est de ratione imaginis, et quod imago aliquid addit supra rationem similitudinis, scilicet quod sit *ex alio expressum*, imago enim dicitur ex eo quod agitur ad imitationem alterius".

[3] Fraile, *Historia de la Filosofía*, tomo III, p. 903-904: "[Según Condillac] el hombre tiene facultades sensitivas comunes con los animales, pero se distingue de éstos en que posee el don innato del lenguaje, que consiste en expresarse por medio de signos. Cuanto más se perfecciona el lenguaje, mayor es su superioridad. El primer lenguaje es el de la acción, observando los gestos y gritos inarticulados con que se expresaban determinados sentimientos y pasiones. De aquí se derivó el «arte de los gestos, la danza, la palabra, la declaración, la pantomima, la música, la poesía, la elocuencia, etc.». Del lenguaje de los gestos se pasó al lenguaje hablado y articulado. El material fundamental del conocimiento es la asociación de una idea con un signo que la representa. «No pensamos sino con el auxilio de las palabras, y esto basta para hacer comprender que el arte de razonar ha comenzado con las lenguas». El arte de razonar se reduce a una lengua bien hecha: «une science n'est qu'une langue bien faite». Mientras que «la metafísica de muchos escritores no es más que una jerga ininteligible, tanto para ellos como para los demás»".

[4] De Ver. q. 9, a. 4 ad 10; q. 24, a. 2 ad 7. In I Perih. lect. 2, n. 2: "Si homo uteretur sola cognitione sensitiva, quae respicit solum ad hic et nunc, sufficeret sibi ad convivendum aliis vox significativa, sicut et caeteris animalibus, quae per quasdam voces, suas conceptiones invicem sibi manifestant".

preferirse el gesto sonoro al manual o facial, por ser más variado y percibirse de más lejos, lo que en un primer momento era pura reacción fisiológica habría pasado a ser imagen verbal.

• Otra variante más fina y más antigua – que ensaya Sócrates en su diálogo con Cratilo y Hermógenes – podría llamarse «filologista». El bosque del lenguaje ha crecido a partir de ciertas raíces fundamentales que se descubren por el estudio de las etimologías. Estas nos revelan que todas las ideas resultan de la traslación y combinación de ciertas ideas primigenias, de las que los primeros sabios conocieron la armonía sonora o música que les correspondía, de manera tan propia y adecuada como los cuerpos animales corresponden a sus almas: "Alabemos a los varones gloriosos, nuestros padres, que vivieron en el curso de las edades... doctores del pueblo, que lo instruyeron con sabias máximas; inventores de melodías musicales y compositores de poemas y proverbios" (Eccli 44, 5). Si se pide una explicación de por qué la adecuación entre idea y palabra se hace tan natural como la de cuerpo y alma, se responde con un argumento «*quia*»: Los filólogos demuestran que todos los idiomas tienen raíces comunes, lo que implica que las ideas primigenias estaban encarnadas en una única voz. Pero si se pide el «*propter quid*», se responde como Cratilo: Es un saber de iniciados que sólo alcanza quien es capaz de percibir la música del espíritu [1].

En esta misma línea podemos poner a Leibniz, con su pretensión de hallar una simbología fundamental – el *Alphabetum cogitationum humanarum* – para construir una especie de álgebra de las ciencias, lo que supone una adecuación tan perfecta entre símbolo y pensamiento, que termina negando el carácter convencional del lenguaje [2].

2º El lenguaje como hecho social

Otra opinión, que no necesariamente se opone a las anteriores sino que se les agrega, sostiene que el lenguaje – ya se entienda con un origen natural o convencional – se le impone al individuo como un hecho

[1] Platón, *Cratilo o del lenguaje*, 383.

[2] G. Fraile, *Historia de la Filosofía*, tomo III, 3ª edición, BAC 1991, p. 661: "[Para Leibniz] la Enciclopedia no era más que un medio para realizar el *Alphabetum cogitationum humanarum*, o sea, para llegar a un conjunto reducido de símbolos representativos de unas cuantas ideas simples, a base de las cuales pudieran reconstruirse todas las ciencias mediante el Arte combinatoria. Los signos deberían representar los objetos, a la manera de los jeroglíficos egipcios o los símbolos de los alquimistas, y además debían permitir el raciocinio («Tanto utiliora sunt signa, quanto magis notionem rei signatae exprimunt, ita ut non tantum repraesentationem sed et ratiocinationi inservire possint»). El ideal de la Característica universal debía ser el Álgebra, que permite realizar todas las operaciones con un número reducido de símbolos".

social. Es decir, no nace del interior de la persona como recurso para abrirse al otro, sino que se le impone de afuera por presión del grupo social. Como representante de esta escuela se puede poner a Emilio Durkheim (1858-1917), fundador del sociologismo francés. Para Durkheim, no sólo el lenguaje sino el mismo pensamiento es un hecho social. "La función de la sociedad en la génesis del pensamiento lógico reside en su intervención para la formación de los conceptos. Ahora bien, el concepto es una idea general, y «la generalización no sería posible sino en y por la sociedad». El individuo por sí mismo se limita a sensaciones, percepciones e imágenes particulares. Mas la idea es una representación colectiva que, por ser universal, trasciende a lo fugaz e inestable de los individuos. La idea, pues, por ser de contenido común a todos, manifiesta «que es la obra de la comunidad». Además, los conceptos con los cuales pensamos siempre vienen consignados en el lenguaje. Pero es indudable que «el lenguaje y, por tanto, el sistema de conceptos que traduce es el producto de una elaboración colectiva. Lo que expresa es la manera como la sociedad en su conjunto se representa los objetos de experiencia. La palabra, pues, como medio de comunicación de las experiencias colectivas, es el fenómeno que suscita el pensamiento en las mentes individuales. Sin el lenguaje, el individuo sería «indistinto del animal». Por eso, «cada civilización tiene un sistema organizado de conceptos que le caracteriza»" [1].

3º ¿Origen divino del lenguaje?

Una tercera posición es la que sostiene el origen divino del lenguaje, defendida por los tradicionalistas, como Joseph de Maistre y De Bonald, y por los ontologistas, como Rosmini y Ubaghs. El hombre no podría pensar sin asociar el concepto a la palabra, por lo que Adán no sólo recibió de Dios la ciencia, sino también el lenguaje:

"*La teoría del lenguaje* constituye la base del tradicionalismo de De Bonald y la parte más importante de su especulación. Es imposible explicar el humano lenguaje mediante el mero trabajo del hombre. Si las imágenes sensibles podían bastar para las ideas de los objetos inferiores que sirven a las necesidades del cuerpo, en cambio, las ideas elevadas de la virtud, la justicia, base de toda sociedad y de toda moral, y las que expresan la acción y sus modalidades, son imposibles sin una palabra que las exprese. Ahora bien, el hombre no puede haber inventado la palabra, porque no se inventa si no se piensa, y no se piensa sin la palabra,

[1] Teófilo Urdanoz OP, *Historia de la Filosofía*, tomo VI, 2ª edición, BAC 1988, p. 349-350. Las citas son de *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, de Durkheim.

que es «la expresión natural del pensamiento». El hombre debería haber poseído la palabra antes de inventarla, lo cual es absurdo. «Es necesario que el hombre piense su palabra antes de hablar su pensamiento», dice el lema de De Bonald. En la base de esta especulación está la tesis de Condillac de que el espíritu no puede conocer la idea sino por su fórmula verbal. Pero De Bonald reprocha a Condillac el haber hecho de la palabra el *signo* del pensamiento. El signo tiene algo de arbitrario, que puede ser idéntico para estados mentales opuestos entre sí, y que, por tanto, no suscitará en el receptor la idea sino mediante una convención. Mas la palabra no es el signo, sino la expresión de la idea, por lo que sugiere el mismo pensamiento en todos los que la reciben, sin que pueda reflejar sino un solo pensamiento.

Si, pues, el hombre no ha inventado la palabra, no puede haberla recibido sino de Dios. Tal es la tesis del origen divino del lenguaje primitivo, que Dios ha dado al hombre en el momento de la creación. La facultad de pensar es innata, pues se identifica con nosotros mismos. Asimismo también De Bonald admite, bajo la inspiración de Malebranche, que las ideas son innatas; pero no pueden suscitarse sin esa comunicación exterior del lenguaje. Este es para la inteligencia lo que la luz para los objetos colocados en lugar oscuro: permanecen ignorados mientras no se les ilumina. «Las ideas son innatas, su expresión es adquirida», dice otro *slogan* en la obra *Recherches philosophiques*; y del mismo modo el arte de pensar y, por tanto, de hablar es adquirido. La palabra material no es causa del pensamiento espiritual, que se hallaba en estado latente en la inteligencia.

Del don divino del lenguaje deduce De Bonald la existencia de Dios, y con ello la necesidad de una *revelación primitiva*. Si la palabra es un don de Dios, se debe admitir que, con la palabra, Dios ha dado al hombre máximas de creencia, reglas de conducta, leyes del pensamiento y de la acción. Todo un conjunto de verdades metafísicas, religiosas y morales ha sido revelado a la humanidad en los primeros albores de la historia. El lenguaje es, pues, el instrumento por el que Dios revela las ideas eternas y su propia existencia al espíritu humano.

Del don primitivo del lenguaje se deduce como consecuencia la *transmisión* de la revelación primera, contenida en el mismo a través del lenguaje y de la enseñanza social. Órgano, pues, de esta transmisión es el lenguaje, que nos hace conocer las verdades existentes por tradición en la sociedad, y también nos manifiesta las verdades que hay en nosotros grabadas por Dios. La experiencia corrobora toda esta prueba, puesto que todas las verdades, hasta las matemáticas, deben sernos enseñadas para que signifiquen algo para nosotros. Más verdad aun es es-

to en lo referente a las verdades morales y sociales; cada uno debe creer lo que de ellas le enseñan, so pena de hacer imposible la vida social y hasta la individual. Los filósofos que se han fiado en su propia razón han caído en mil errores acerca de ellas.

De aquí *el criterio de la tradición* como regla objetiva de la verdad comunicada al hombre y transmitida por la vía social. El fundamento de certeza está fuera de la inteligencia individual, en la tradición social; es un criterio del todo extrínseco. Esta tradición, que da nombre al tradicionalismo, es afirmada como razón general o autoridad con carácter social, y es opuesta al concepto racionalista de la *razón individual* como supremo criterio de verdad" [1].

4º El lenguaje es creación artificial

"Hubo algunos – aclara Santo Tomás – que decían que la oración y sus partes significan naturalmente, no a voluntad. Para probar lo cual, usaban este argumento: Pues es menester que una facultad natural tenga instrumentos naturales, porque la naturaleza no falta en lo necesario; ahora bien, la potencia *enunciativa* es natural en el hombre; por tanto, sus instrumentos son naturales; pero su instrumento es la oración, porque mediante la oración la capacidad enunciativa enuncia (*virtus interpretativa interpretatur*) el concepto de la mente. Pues llamamos instrumento a eso con que opera el agente; por tanto, la oración es algo natural, que significa no por institución humana, sino naturalmente.

Saliendo, pues, al paso a tal razón, que se dice que es de Platón en el libro que se titula *Cratilo* [2], Aristóteles dice que *toda oración es significativa,* pero *no como instrumento* de la capacidad natural. Pues los instrumentos de la capacidad enunciativa *(virtutis interpretativae)* natural son el pulmón y la garganta, con que se forma la voz, también la lengua y los dientes y los labios, con que se distinguen los sonidos conformados por letras y articulados; pero la oración y sus partes son como efecto de la capacidad enunciativa mediante los instrumentos antes mencionados, como también la capacidad motora usa instrumentos naturales, como los brazos y las manos para llevar a efecto las obras artificiales. De donde también la oración y sus partes no son cosas naturales, sino ciertos efectos artificiales. Y por ello añade que la ora-

[1] Teófilo Urdanoz OP, *Historia de la Filosofía,* tomo VI, p. 581-583.

[2] Cabe ser más benigno con la opinión sostenida por Platón en el *Cratilo.* Hay mucha ironía cuando parece defender sin matices la opinión naturalista de Cratilo frente a la exageradamente convencionalista de Hermógenes, a la que finalmente concede su parte.

ción significa *a beneplácito,* esto es, por institución de la razón y de la voluntad humanas, como se ha dicho anteriormente, al igual que todo lo artificial es causado por la razón y la voluntad humanas.

Hay que saber, sin embargo, que si no atribuimos la capacidad enunciativa a la fuerza motora, sino a la razón, entonces no es fuerza natural, sino que está por sobre toda naturaleza corpórea, porque la intelección no es acto de algún cuerpo, como se prueba en *Acerca del alma* III; es, pues, la razón la que mueve a la capacidad corporal motora para las obras artificiales, a las cuales también usa la razón como instrumentos, pero no son instrumentos de alguna capacidad corporal. Y de este modo, también la razón puede usar la oración y sus partes como instrumentos, aunque no signifiquen naturalmente" [1].

Los signos del lenguaje, entonces, no son instrumentos naturales sino artificiales, pero – como explica Platón por boca de Sócrates – no

[1] In I Perih. lect. 6, n. 8 (trad. de Mirko Scarica). Platón usa decir que la palabra es «instrumento natural»: "¿Habrá que nombrar como es natural que las cosas nombren y sean nombradas y con su *instrumento natural* [= el nombre], y no como nosotros queramos?" (*Cratilo,* 387d). Aristóteles sostiene que la palabra no es instrumento sino convención: "Toda oración es significativa no como instrumento, sino, como se dijo, a beneplácito" (*Perih.* 17a1). Santo Tomás explica lo que quiere decir Aristóteles, que no es instrumento *natural,* como habría dicho Platón, pero agrega que sí puede decirse *instrumento,* pero no de la naturaleza sino de la razón, que está por sobre toda naturaleza. En descargo de Platón, hay que decir que no usa el calificativo «natural» por oposición a artificial, pues asemeja la palabra o nombre a los instrumentos artificiales: "El nombre es un cierto instrumento para enseñar y distinguir la esencia, como la lanzadera [instrumento artificial] lo es del tejido" (*Cratilo* 388c). Si lo califica como «natural» es porque para cada tarea el artífice debe diseñar el instrumento que le conviene según su naturaleza y no de modo caprichoso. Para Platón, que el nombre sea instrumento natural y no convencional significa que debe ser hecho según las reglas del arte de nombrar y no de manera totalmente arbitraria. Al condenar la expresión platónica, Aristóteles hace de juez severo, que se atiene al valor estricto de las palabras: natural significa en sentido estricto que fluye necesariamente de los principios intrínsecos de la naturaleza, mientras que los nombres están ordenados por obra de la razón. Platón está llamando natural a lo que tiene cierta razón de necesidad, sea que fluya de la naturaleza como principio intrínseco o de la razón como principio extrínseco, por oposición a aquello cuya *única* razón es la libre convención. Y aun en cuanto a esto último, Platón terminará reconociendo que en los nombres hay mucho de arbitrario, pues las razones del arte de nombrar no llegan a justificar en todo detalle la imposición de los diversos nombres: "Resulta, sin duda, inevitable que tanto convención como costumbre colaboren a manifestar lo que pensamos cuando hablamos. Porque, mi nobilísimo amigo [Cratilo], refirámonos al número si quieres: ¿cómo piensas que podrías aplicar a cada número nombres semejantes, si no permites que tu consenso y convención tengan soberanía sobre la exactitud de los nombres? ¡Claro que yo, personalmente, prefiero que los nombres tengan la mayor semejanza posible con las cosas! Pero temo que, en realidad, como decía Hermógenes, resulte «forzado» arrastrar la semejanza y sea inevitable servirse de la convención, por grosera que ésta sea, para la exactitud de los nombres" (*Cratilo* 435b-c).

son fruto de una convención caprichosa, sino que, como ocurre con todos los productos del arte, deben ser instituidos de la manera más conveniente para su finalidad de significar los conceptos [1]. Como todo instrumento artificial, el lenguaje tiene un artesano que lo fabrica y otro que lo usa, estando aquél subordinado a éste:

• Así como el violín es fabricado por el luthier pero a juicio de los violinistas, así también el lenguaje tendrá un institutor que no debe responder a las exigencias de cualquiera, sino de los que saben usar la lengua, esto es, de los dialécticos y retóricos.

• Ahora bien, la finalidad del lenguaje es la comunicación entre los hombres, por lo que es un instrumento de primera importancia en la constitución de la sociedad. Por lo tanto, su institución debe ser realiza-

[1] Platón, *Cratilo o del lenguaje*, 386d - 388c: "– Si ni todo es para todos igual al mismo tiempo y en todo momento, ni tampoco cada uno de los seres es distinto para cada individuo, es evidente que las cosas poseen un ser propio consistente. No tienen relación ni dependencia con nosotros ni se dejan arrastrar arriba y abajo por obra de nuestra imaginación, sino que son en sí y con relación a su propio ser conforme a su naturaleza. – Me parece, Sócrates, que es así. – ¿Acaso, entonces, los seres son así por naturaleza y las acciones, en cambio, no son de la misma forma? ¿O es que las acciones, también ellas, no constituyen una cierta especie dentro de los seres? – ¡Claro que sí, también ellas! – Luego las acciones se realizan conforme a su propia naturaleza y no conforme a nuestra opinión. Por ejemplo: si intentamos cortar uno de los seres, ¿acaso habremos de cortar cada cosa tal como queramos y con el instrumento que queramos? ¿O si deseamos cortar cada cosa conforme a la naturaleza del cortar y ser cortado y con el instrumento que le es natural, cortaremos con éxito y lo haremos rectamente, y, por el contrario, si lo hacemos contra la naturaleza, fracasaremos y no conseguiremos nada? – Creo que de esta forma. [...] – Pues bien, ¿acaso el hablar no es también una entre las acciones? – Sí. – Entonces, ¿acaso si uno habla como le parece que hay que hablar lo hará correctamente hablando así, o lo hará con más éxito si habla como es natural que las cosas hablen y sean habladas y con su instrumento natural, y, en caso contrario, fracasará y no conseguirá nada? – Me parece tal como dices. – ¿Y el nombrar no es una parte del hablar? Pues sin duda la gente habla nombrando. – Desde luego que sí. – ¿Luego también el nombrar es una acción, si, en verdad, el hablar era una acción en relación con las cosas? – Sí. – ¿Y nos resultaba evidente que las acciones no tenían relación con nosotros, sino que poseían una naturaleza suya propia? – Así es. – ¿Luego también habrá que nombrar como es natural que las cosas nombren y sean nombradas y con su instrumento natural, y no como nosotros queramos, si es que va a haber algún acuerdo en lo antes dicho? ¿Y, en tal caso, tendremos éxito y nombraremos, y, en caso contrario, no? – Claro. – Veamos, pues. ¿Lo que teníamos que cortar decíamos que había que cortarlo con algo? [...] – ¿Y, entonces, lo que había que nombrar, había que nombrarlo con algo? [...] ¿Y qué es aquello con lo que habría que nombrar? – El nombre. – Dices bien. Luego también el nombre es un cierto instrumento [...] es un cierto instrumento para enseñar y distinguir la esencia, como la lanzadera lo es del tejido. – Sí. – ¿La lanzadera es para tejer? – ¿Cómo no? – Por consiguiente, un tejedor se servirá bien de la lanzadera, y «bien» quiere decir «conforme al oficio de tejer». Por su parte, un enseñante se servirá bien del nombre -y «bien» quiere decir «conforme al oficio de enseñar». – Sí".

da por aquellas autoridades o procedimientos que en cada sociedad establecen la ley [1].

5º Discernimiento de las otras opiniones

En cuanto a las otras tres opiniones vertidas, son falsas en sí mismas pero todas tienen algún elemento de verdad.

Origen natural. El arte prolonga e imita la naturaleza, por lo que tiene mucho de natural. El hombre es por naturaleza racional y social, y el Creador lo ha dotado de todos los órganos necesarios para la locución, por lo que hay que decir que al hombre le es natural hablar. Y su

[1] Platón, *Cratilo o del lenguaje*, 386d - 388c: "–¿De quién es la obra de la que se servirá bien el tejedor cuando se sirva de la lanzadera? – Del carpintero. – ¿De cualquier carpintero, o del que conoce el oficio? – Del que conoce el oficio. [...] – Bien. ¿Y de quién es la obra de la que se servirá el enseñante cuando se sirva del nombre? – Tampoco sé decirte eso. – ¿Tampoco puedes decirme, al menos, quién nos proporciona los nombres de los que nos servimos? – Ciertamente, no. – ¿No crees tú que quien nos los proporciona es la ley? – Así parece. – ¿Entonces el enseñante se servirá de la obra del legislador cuando se sirva del nombre? – Creo que sí. – ¿Y crees tú que cualquier hombre es legislador? ¿O el que conoce el oficio? – El que conoce el oficio. – Por consiguiente, Hermógenes, no es cosa de cualquier hombre el imponer nombres, sino de un «nominador». Y éste es, según parece, el legislador, el cual, desde luego, es entre los hombres el más escaso de los artesanos. [...] ¿Entonces, excelente amigo, también nuestro legislador tiene que saber aplicar a los sonidos y a las sílabas el nombre naturalmente adecuado para cada objeto? ¿Tiene que fijarse en lo que es el nombre en sí para formar e imponer todos los nombres, si es que quiere ser un legítimo impositor de nombres? Y si cada legislador no opera sobre las mismas sílabas, no hay que ignorar esto: tampoco todos los herreros operan sobre el mismo hierro cuando fabrican el mismo instrumento con el mismo fin; sin embargo, mientras apliquen la misma forma, aunque sea en otro hierro, el instrumento será correcto por más que se haga aquí o en tierra bárbara. ¿No es así? – Desde luego. – ¿Pensarás, entonces, que tanto el legislador de aquí como el de los bárbaros, mientras apliquen la forma del nombre que conviene a cada uno en cualquier tipo de sílabas, pensarás que el legislador de aquí no es peor que el de cualquier otro sitio? – Desde luego. – Pues bien, ¿quién es el que va a juzgar si se encuentra en cualquier clase de madera la forma adecuada de lanzadera: el fabricante, el carpintero o el que la va a utilizar, el tejedor? – Es más razonable, Sócrates, que sea el que la va a utilizar. [...] – ¿Y quién podría dirigir mejor la obra del legislador y juzgarla, una vez realizada, tanto aquí como entre los bárbaros? ¿No será el que la va a utilizar? – Sí. – ¿Y no es éste el que sabe preguntar? – Desde luego. – ¿Y también responder? – Sí. – ¿Y al que sabe preguntar y responder lo llamas tú otra cosa que dialéctico? – No, eso mismo. – Por consiguiente, la obra del carpintero es construir un timón bajo la dirección del piloto, si es que ha de ser bueno el timón. – ¡Claro! – Y la del legislador, según parece, es construir el nombre bajo la dirección del dialéctico, si es que los nombres han de estar bien puestos. – Eso es. – Puede entonces, Hermógenes, que no sea banal, como tú crees, la imposición de nombres, ni obra de hombres vulgares o de cualesquiera hombres. Conque Cratilo tiene razón cuando afirma que las cosas tienen el nombre por naturaleza y que el artesano de los nombres no es cualquiera, sino sólo aquel que se fija en el nombre que cada cosa tiene por naturaleza y es capaz de aplicar su forma tanto a las letras como a las sílabas".

manera de comunicarse guarda cierta semejanza con el lenguaje animal. Pero la forma última de los signos del lenguaje y su relación con los conceptos significados no está determinada por la naturaleza sino por la razón. La prueba definitiva está en que las lenguas varían de un pueblo a otro, y dentro de cada lengua la significación de las palabras no es constante, sino que cambia con las épocas y según las circunstancias, lo que denuncia su carácter artificial y arbitrario: "En efecto, [Aristóteles] establece primero cierta señal con que se pone de manifiesto que ni las voces ni las letras significan naturalmente. Pues lo que significa por naturaleza es igual en todos; en cambio, la significación de las letras y de las voces, de las que ahora tratamos, no es igual en todos. Pero esto, por cierto, jamás fue puesto en duda por nadie en cuanto a las letras, cuya razón de significar es por imposición, pero incluso su misma formación es hecha artificialmente; sin embargo, las voces se forman naturalmente, de donde aun entre algunos se planteó la duda de si significan naturalmente. Pero Aristóteles aquí hace una determinación por semejanza con las letras: que así como no son iguales en todos, así tampoco las voces, de donde manifiestamente resta que así como las letras no significan naturalmente, tampoco las voces, sino por institución humana. Pero aquellas voces que significan naturalmente, como el llanto de los enfermos y otras semejantes, son iguales en todos" [1].

Origen social. El lenguaje es evidentemente un hecho social, pero la sociabilidad del hombre es una consecuencia de su naturaleza racional. Los sociólogos de la escuela de Durkheim invierten las cosas y pretenden que la misma racionalidad se sigue de la sociabilidad. El hombre no sería un animal racional por esencia y social por consecuencia, sino que debería definirse propiamente como animal social y sólo por consiguiente racional. El lenguaje, entonces, como todos los demás hechos sociales, es producido por el hombre individual. En la medida en que los hombres concibieron nuevas ideas, debieron instituir nuevos vocablos para significarlas a los demás. La generalización de los términos que se refleja en el lenguaje se sigue del carácter abstracto del pensamiento humano.

Pero esta falsa opinión algo tiene de verdad. Porque si bien en el *orden de naturaleza* lo social se sigue de la racionalidad individual, sin embargo, en el *orden de la generación* la racionalidad individual se forja bajo la influencia de la sociedad. El niño no podría desarrollar su capacidad de pensar sin la familia y sin la escuela. Según el orden de naturaleza, de la experiencia sensible se abstraen los conceptos y luego se

[1] In I Perih. lect. 2, n. 8.

expresan con las palabras orales. Pero el intelecto del niño hace el camino inverso, aprendiendo primero las palabras y buscándoles luego el concepto en una experiencia ayudada por el entorno familiar y social [1]. Es propio de los hombres, entonces, heredar un lenguaje cuya riqueza – mayor o menor según la cultura – pocos alcanzan a conceptualizar totalmente, y muchos menos aun a aumentar con nuevas palabras referidas a nuevos conceptos: No todos son dialécticos y retóricos. El pensamiento del hombre, animal social que se inscribe en una tradición cultural, depende más del lenguaje – con el que tiene, sin embargo, una relación accidental – que de la experiencia sobre la realidad – con la que tiene una relación esencial –. Quien no recibe un lenguaje culturalmente rico es un desheredado que tiene grandes dificultades para pensar. Por aquí está la parte de verdad que se le puede conceder al tradicionalismo exagerado de De Bonald.

Origen divino. Es verdad que al hombre le resulta muy difícil pensar sin un apoyo sensible de sus conceptos abstractos. Por eso, a la finalidad principal del habla y de la escritura, que es la comunicación del pensamiento *a los demás*, se agrega una segunda finalidad *para uno mismo*, que surge de la dificultad que tiene el hombre para permanecer en la contemplación intelectual, agravada por las heridas del pecado original, y que consiste en servir de sostén material al discurso racional. Para precisar un juicio conviene decirlo y para seguir un razonamiento conviene escribirlo. Pero De Bonald yerra por exageración al decir que el apoyo del pensamiento en la palabra es absolutamente necesario: "A causa de nuestra naturaleza sensible, siempre a la caza de apoyos materiales, los signos del lenguaje y de la escritura, destinados esencialmente a la manifestación social del pensamiento, tienen por efecto secundario el ofrecer al pensamiento mismo la ayuda más valiosa, por la precisión, la fijeza y la economía de esfuerzo que le procuran. Hay que cuidarse de creer, sin embargo, que esos signos materiales son *absolutamente necesarios* al pensamiento, o que pueden representarlo *perfectamente* como una copia integral, o que pueden sustituirlo y *reemplazarlo*" [2].

De allí que no haya por qué creer que, además de la ciencia, Dios le dio a Adán también el lenguaje:

---

[1] Quae. Disp. de Potentia q. 7, a. 10 arg. 10: "Cum intellectus sit rerum similitudines, et voces sint signa rerum, ut dicit Philosophus, aliter ordinantur ista apud discipulum, et aliter apud doctorem. Doctor enim incipit a rebus in quibus scientiam accipit in suo intellectu, cuius conceptiones voces signant; discipulus autem incipit a vocibus per quas in conceptiones intellectus magistri pervenit; et ab eis in rerum cognitionem".

[2] Jacques Maritain, *El orden de los conceptos*, Club de Lectores, Buenos Aires 1984, p. 74.

• No le era necesario desde el comienzo porque hasta que no se le dio su mujer, no tenía a quién comunicarle nada por el lenguaje. Para su conversación con Dios no era necesario, y los animales a los que dominaba no eran capaces de interpretarlo. Las voces con que nos dirigimos a ellos cumplen función de signos naturales.

• Tampoco le era necesario el lenguaje para sí mismo, como apoyo de la propia contemplación, porque no sólo tenía una naturaleza íntegra, sino que los dones preternaturales de la justicia original le conferían una altísima capacidad de contemplación intelectual: "En esta vida terrena el hombre no puede valorar plena y lúcidamente los efectos inteligibles, porque le distraen los sensibles cuando se ocupa de ellos. Pero, como se dice en Ecc 7, 30: *Dios hizo al hombre recto.* Rectitud que consistía en la sumisión de las fuerzas inferiores a las superiores, sin dificultad ni obstáculo. De ahí que el primer hombre no encontraba en las cosas externas obstáculo para la clara y segura contemplación de los efectos inteligibles, que percibía por irradiación de la primera verdad, sea por conocimiento natural o gratuito" [1].

• Además la Sagrada Escritura da a entender que, previendo Dios darle al hombre su compañera, que como buena mujer sería muy conversadora, le propuso antes a Adán mismo que le diera nombre a las cosas constituyendo el lenguaje: "Dijo asimismo el Señor Dios: No es bueno que el hombre esté solo: hagámosle ayuda y compañía semejante a él. Formado, pues, que hubo de la tierra el Señor Dios todos los animales terrestres, y todas las aves del cielo, los trajo a Adán, para que viese cómo los había de llamar: y en efecto todos los nombres puestos por Adán a los animales vivientes, ésos son sus nombres propios. Llamó, pues, Adán por sus propios nombres a todos los animales, a todas las aves del cielo, y a todas las bestias de la tierra; mas no se hallaba para Adán ayuda o compañía a él semejante" (Gen 2, 18-20).

Aunque mucho de divino ha tenido la primera lengua del hombre, porque Adán recibió de Dios la riqueza de conceptos que tenía para significar, y tiene que haber recibido también de manera infusa el arte con que convenía disponer los signos para constituir una lengua perfecta.

III. Órganos y elementos del lenguaje (causa material)

El hombre es parlante por naturaleza. La naturaleza le ha dotado de órganos fonadores y de un impulso de raíz instintiva a expresarse por señales, que el hombre domina por la razón para constituir el lenguaje.

[1] I, q. 94, a. 1.

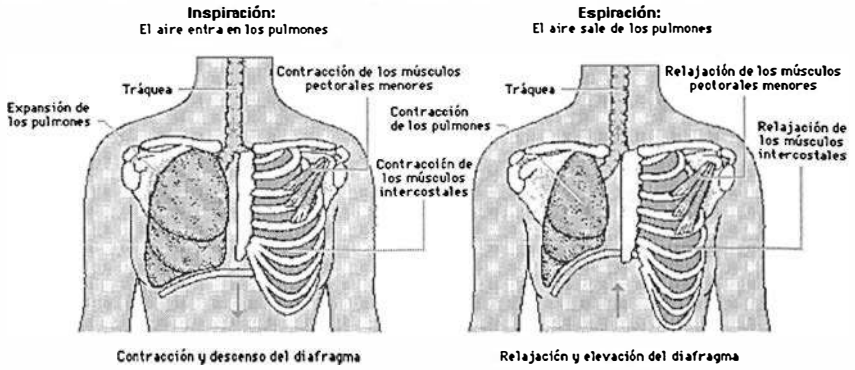
Consideremos, entonces, el aparato fonador, el impulso a la expresión y algunas nociones elementales de nuestra lengua.

1º El aparato fonador

El instrumento musical con que la naturaleza ha dotado al hombre no tiene igual, tanto por su enorme versatilidad como por el hecho de ser instrumento unido vitalmente al hombre, lo que le permite un dominio sutilísimo de todas sus cuerdas y clavijas.

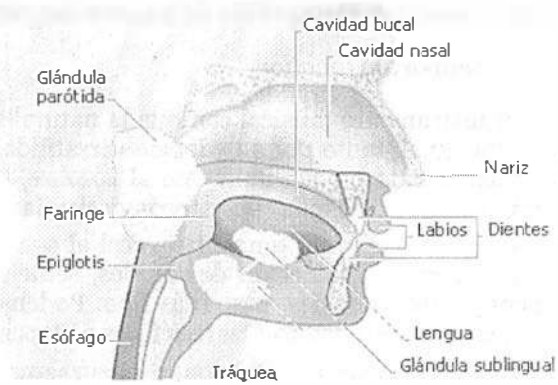
Llamamos aparato fonador o vocal al conjunto de órganos que intervienen en la producción de sonidos, semejante en sus partes al de muchos otros animales, pero más fino. Podemos dividirlo en tres partes, que corresponden con las tres fases o etapas de la vocalización:

• *Fase respiratoria.* Pulmones y diafragma son los fuelles del órgano del habla, proveen la fuerza necesaria para que se origine la vibración sonora. Los pulmones nunca espiran todo el aire que contienen, utilizando en conversaciones ordinarias apenas un cuarto de su capacidad, y un poco más al hablar en público o gritar. Cuando se habla, el ciclo respiratorio acorta y acelera su fase de inspiración, alargando la fase de espiración a cinco o diez segundos, con un flujo menor de aire. Aunque el español y la mayoría de las lenguas utilizan sonidos producidos por el aire pulmonar, algunas lenguas usan sonidos con otro origen, como por ejemplo chasquidos de la lengua (bosquimanos) o sonidos producidos por el aire de la glotis (algunas variedades del inglés).



• *Fase fonatoria.* El aire de los pulmones se convierte en sonido al provocar la vibración de las cuerdas vocales situadas en la laringe. La laringe está formada por un conjunto de cartílagos, ligamentos y membranas que sostienen las cuerdas vocales, que son unas bandas de tejido muscular. El hombre puede variar la tensión, la elasticidad y todas las

dimensiones de las cuerdas vocales, dando lugar a una muy gran variedad de efectos sonoros. Cuando las cuerdas vocales vibran tenemos los llamados sonidos sonoros, como el de las vocales y muchas consonantes (m, b, d, etc.), mientras que en el lenguaje se utilizan también otros sonidos sordos en que aquellas no vibran (p, t, s, etc.).



• *Fase articulatoria.* El sonido que proviene de la laringe es articulado por una serie de órganos móviles o activos (la faringe, el velo del paladar o paladar blando, la lengua y los labios), que obran contra otros órganos fijos o pasivos (el paladar duro, los dientes y los alvéolos o prominencias entre los dientes superiores y el paladar), y por las cavidades bucal y nasal (y la misma faringe), que actúan como cajas de resonancia. El paladar blando, por ejemplo, puede tomar tres posiciones: alta, impidiendo el flujo de aire por la cavidad nasal, produciendo los sonidos orales (más propios del español); media, dejando escapar aire por la boca y nariz, produciendo sonidos oronasales (como la sílaba «ma»); baja, cerrando el paso del aire por la cavidad bucal y produciendo sonidos nasales (consonantes m, n y ñ en español). Los labios también adoptan diversas posiciones: abiertos (vocales), semiabiertos (b), cerrados (p). Pero es ciertamente la lengua el órgano más versátil y que más interviene en la articulación. Atendiendo a todos estos elementos, los sonidos lingüísticos se clasifican según el lugar de articulación (labial, alveolar, etc.) y según el modo de articulación (oclusivo, fricativo, etc.).

2º El impulso expresivo

El hombre es animal, y como para todo animal, en sus sensaciones y pasiones intervienen órganos y procesos corporales, que al manifestarse al exterior pueden considerarse signos naturales de los movimientos interiores. Así la lividez del rostro puede ser signo de temor y el rubor de vergüenza o ira. Pero no puede decirse que estas manifestaciones están producidas con una intención significativa, por lo que no pueden considerarse de ninguna manera lenguaje. Mas la naturaleza también ha dotado a los animales de gestos y sonidos instintivos propiamente signifi-

cativos, para comunicarse diversos mensajes necesarios para la vida. Estos ya pueden denominarse «lenguaje» con cierta propiedad.

El hombre propiamente carece de instintos, pues en su lugar ha recibido de Dios la razón. Pero el niño no deja de tener ciertas raíces instintivas que lo impulsan a diversos actos necesarios para la vida, como a la succión para mamar, y al llanto y a la risa para manifestar sus necesidades escondidas. De allí que en el niño que aprende a hablar – y en los adultos que permanecen en un estado infantil –, podemos distinguir como dos lenguajes, el emocional y el conceptual:

• *Lenguaje emocional* es aquel que utiliza lo que en un primer momento es reacción fisiológica (gemidos, llantos y gritos; palmas, risas y músicas) con la intención de significar los sentimientos que las provocan. A diferencia del conceptual, no es de lo abstracto y universal sino siempre se refiere a lo concreto y particular, por lo que significa intenciones que no se intentan definir. Como tiene mucho de natural, tiene mucho de semejante para todos los hombres.

• *Lenguaje conceptual* es aquel que utiliza signos puramente convencionales referidos a conceptos abstractos. Las palabras pueden tener un antecedente remoto en los signos naturales, pero su riqueza como signos orales es inmensamente superior a la de los demás gestos corporales [1]. Este es el lenguaje humano propiamente dicho.

Aunque cabe hacer esta distinción, el lenguaje emocional tiende a fundirse en el conceptual. Porque en la medida en que el hombre madura, todos sus gestos propiamente significativos – no las reacciones puramente fisiológicas sobre las que no puede alcanzar el control – deben pasar a ser dominados por la razón y transformados en lenguaje propiamente humano. El rostro y las manos del hombre virtuoso manifiestan los sentimientos que convienen a la luz de la razón, y no ríe ni llora sino como se debe. Gestos y palabras se funden en una única significación que expresa lo que hay en el espíritu [2].

3º La lengua española [3]

Las ideas pueden significarse por voces, grafías y gestos o ademanes, por lo que podemos tener un lenguaje oral, escrito y gestual o mí-

---

[1] II-II, q. 72, a. 1: "Sicut Augustinus dicit, in II *De Doct. Christ.*, omnia signa, verbis comparata, paucissima sunt, verba enim inter homines obtinuerunt principatum significandi quaecumque animo concipiuntur".

[2] Lachance distingue el lenguaje emocional y conceptual como si fueran irreductibles, lo que no parece bien.

[3] Para éste y los próximos puntos, cf. Rodolfo Ragucci SDB, *El habla de mi tierra*, 23ª edición, Editorial Don Bosco, Bs. As. 1960.

mico. El lenguaje mímico es más común, pero el oral y escrito varía para cada pueblo o nación, constituyendo las diversas lenguas o idiomas.

El idioma que usamos es el *español*, pues viene de España y la hablan la mayor parte de sus habitantes, o el *castellano*, porque en el antiguo reino de Castilla se habló primero con mayor perfección. El elemento principal que formó el español fue el latín vulgar de los soldados romanos que conquistaron la península ibérica, en el 206 a.C. El latín de los conquistadores se mezcló con los dialectos de los antiguos pobladores, íbero, vasco, celta y celtíbero, dando lugar a otra de las tantas lenguas neolatinas o *romances* (románicas). Luego los visigodos invaden España en el 409 y dejan no pocas huellas de su idioma. En el 711 la península es sometida por los árabes, durando casi ocho siglos su dominación, por lo que fue notable su aportación lingüística. El primer romance español que se habló con mayor perfección fue el *gallego*, pero no tardó en sobreponérsele el *castellano*, sobre todo por obra del gran Rey Alfonso X el Sabio, quien lo sustituyó al latín como lengua oficial de su reinado en el s. XIII. A finales del s. XV, los Reyes Católicos lo convirtieron en la única lengua oficial de España y de Hispanoamérica, con vistas a asegurar la completa unificación del Reino. En España se hablan, además, el *catalán*, el *gallego* y el *asturiano* (derivados del latín), y el *vasco* (de origen enteramente distinto), sin contar las variedades de estos (como el mallorquín, el valenciano, el charro, el aragonés, el andaluz, el extremeño, etc.).

El español, entonces, está formado por elementos de muy diversos orígenes:

• **Latino**, en tres cuartas partes (o cuatro quintas según algunos). Muchas palabras nos quedan sin variantes, como *planta, ánimo, libro, aurora, honor, mundo*, etc.; otras con leves alteraciones, como *abertura, amigo, ejemplo, señor, águila*, etc.; y algunas con cambios más profundos, como *ojo* (oculo), *letra* (littera), *pueblo* (populo), *pecho* (pectore), *hombre* (homine), etc.

• **Vascuence**, que perdura en palabras como *ama, alpargata, becerra, cencerro, boina, gorra, zorro, pizarra, izquierdo, tirria*; y las terminaciones patronímicas *az, ez, iz, oz, uz*.

• **Griego**, que aparece en términos cultos científicos, artísticos, eclesiásticos, etc., que nos han llegado por lo general por medio del latín: *teología, ídolo, limosna, biblia, apóstol, ángel, mártir, atmósfera, fotografía, meteoro, análisis*, etc. Además, las ciencias nuevas suelen pedirle al griego sus nuevos términos, como *cinematógrafo, periscopio, filatelia, entomólogo, discoteca, hemeroteca*, etc.

• **Godo** o **germano**, que aportó, entre otros, muchos vocablos de guerra y nombres propios: *bagaje, blasón, botín, dardo, escolta, esgrimir, espuela, esquife, guante, guerra, norte, orgullo, Adolfo, Alberto, Álvaro, Elvira, Enrique, Fernando, Ramiro, Rodrigo*, etc.

• **Árabe**, que ofrece varios millares de palabras, como muchas que comienzan por *al*, artículo árabe: *almacén, aljibe, álgebra, alcalde, alguacil, alquiler*, etc., y otras de ciencias, guerra, comercio, empleos, objetos: *cifra, atalaya, tambor, aduana, arroba, jazmín, naranja, alférez, almirante, laúd, azul, ajuar, azote, hasta, mezquino*, etc.

• **Hebreo**, que aparece en palabras de religión, como *fariseo, querubín, pascua, rabino, Satanás*, etc., toponímicas, como *moabita, jebuseo*, etc., y onomásticas, como *Adán, Eva, Abel, David, Ester, Judit, María, Gabriel*, etc.

• **Lenguas modernas**. Un idioma nunca se estanca, sino que sigue creciendo con elementos propios y ajenos. Es así que muchas palabras de otras lenguas modernas han ido siendo incorporadas al léxico oficial:

- DEL FRANCÉS: *bajel, blusa, bufete, camión, carpeta, dosel, ficha, hotel, jardín, paje, parque, chalé, pupitre, sargento, silueta, vergel*, etc.
- DEL ITALIANO: *alerta, bagatela, bravo, brújula, carroza, centinela, charlar, fachada, folleto, piano, piloto, serenata, sonata, soneto, terceto*, etc.
- DEL INGLÉS: *dogo, túnel, bistec, bote, rifle, fútbol, tranvía, revólver, vagón, cheque, tanque, turista, folklore*, etc.
- DEL ALEMÁN MODERNO: *blindar, blondo, vivac, bloque, cinc, cuarzo, frac, marco, sable*, etc.

• **Americano**, pues América contribuyó con muchas palabras que se refieren a su naturaleza, productos y actividades aborígenes: *cacique, caimán, huracán, maíz, piragua, tabaco, yuca, coco, burucuyá, camoatí, tapera, yacaré, alpaca, cancha, chala, choclo, guanaco, loro, morocho, pampa, patata, poroto, tambo, vicuña, yapa, cacao, chocolate, petaca, tomate, poncho*, etc.

• **Onomatopéyico**, que imita los sonidos naturales, como *chapotear, chispa, maullar, cuchicheo, zumbar, tiritar, bufar, carraspeo, chisporroteo, quiquiriquí, triquitraque, chicharra*, etc.

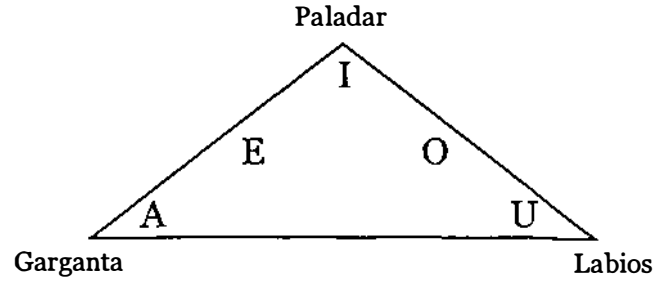
• **Histórico**, constituido por voces que provienen de nombres de personas, lugares, hechos: *bayoneta, begonia, guillotina, dalia, catilinaria, filípica, jeremiada, cervantismo, linchar, pergamino*, etc.

4º Elementos de prosodia

La *prosodia, fonética* u *ortología* es la parte de la Gramática que considera la correcta pronunciación de las palabras. Las palabras constan de sílabas, y las sílabas de letras. Consideremos primero las letras, luego las sílabas y por último las palabras.

El alfabeto castellano consta de 25 sonidos y de 30 signos gráficos; al conjunto ordenado de signos se lo llama *alfabeto ortográfico* y al de sonidos *alfabeto ortológico*. Los signos escritos son más porque hay algunos sonidos que están representados por más de una grafía: *ka* (k, q), *i* (i, y), *ze* (c, z), *ve* (v, w), y la *h* que no se pronuncia [1]. «Letra» viene del latín *littera*, que a su vez viene del verbo *lineo*, que significa untar, cubrir, encerar (la tablilla donde se escribía). Cuando hablamos de «letra», entonces, nos referimos primeramente al signo gráfico, pero también al sonido que significa.

Las letras se dividen en *vocales* y *consonantes*. Las *vocales* son las letras que pueden pronunciarse por sí solas con sonido claro y distinto. En español son cinco: **a, e, i, o, u**. Este es el orden de la *escala orgánica*, que va de mayor a menor abertura de la boca al pronunciarlas. Según la *escala de sonoridad*, que señala el orden de fuerza decreciente, es: **a, o, e, i, u**. De allí que se dividan en *fuertes* o abiertas: **a, o, e**, y *débiles* o cerradas: **i, u**. El *triángulo de Orchell* señala el punto de la boca en que se forma cada una.



Las *consonantes* son las letras que no pueden pronunciarse claramente si no van acompañadas de una vocal, de allí el nombre de con-

[1] Ragucci distingue r y rr, pero considera que ya no hay que distinguir los sonidos de b y v, porque tanto en España como en América se pronuncian ambas como bilabiales. Por lo que no pone 25 sino 24 sonidos distintos. Agrega que los argentinos hemos hecho desaparecer la z.

sonantes. Según el punto de articulación, se dividen en *guturales*: g, j, k, x; *paladiales*: y, r, rr; *linguales*: l, ll; *dentales*: d, t, s, ch, z; *labiales*: b, p, f, v, m; y *nasales*: n, ñ. La l y la r son líquidas, y son licuantes aquellas otras consonantes que, puestas delante de las líquidas, se pronuncian al mismo tiempo: b, c, d, f, g, p, t, como ocurre en los siguientes ejemplos: **bl**usa, **cr**imen, **dr**oga, **fl**aco, **gr**ada, **pl**iegue, **tr**ueno, etc.

La *sílaba* es el grupo fonético elemental, o conjunto de sonidos que se pronuncian en un solo golpe o esfuerzo de voz. Viene del latín *syllaba*, y este del griego συλλαβή, compuesto de συν- (con) y λαβή (tomar, recibir), cuyo correspondiente latino es *concipio* (*cum capio*), recibir (todo de una vez), concebir. La palabra griega significa primeramente la acción de concebir, pero también y más frecuentemente la sílaba, como grupo de sonidos que se pronuncian de una vez. Las sílabas pueden ser *incomplejas*, con sonido puramente vocal: a (ah), o (oh), u, ai (ay, hay), eu, oi (hoy), etc.; o *complejas*, que constan de vocal y consonantes. Las sílabas complejas se pueden clasificar según cómo comienzan o según cómo acaban. Son *directas* si comienzan por consonante (tie, ne, bra, vo, buey, etc.), *inversas* si comienzan por vocal (un, as, aun, hay, hoy, en, el, etc.), o *mixtas* si comienzan y acaban por consonante (del, sur, ven, drán, con, Juan, los, tres, etc.) [1]. Son *abiertas* si acaban con vocal (me, di, da, bue, na, doy, etc.), o *cerradas* si acaban en consonante (ir, en, pos, del, fiel, Juan, es, an, dar, bien, etc.). Las abiertas corresponden a las directas; en las cerradas entran las inversas y mixtas. En español, las sílabas pueden contar con una letra o con varias, hasta cinco (trans, brial, claus) y seis (griais, trieis, briais).

La *palabra* es el conjunto de una o más sílabas con que se expresa una única idea, son unidades de significación. «Palabra» viene del latín *parabola*, la que a su vez viene del griego παραβολή, que significa comparación, semejanza, compuesto de παρά (junto a) y βαλλω (lanzar): poner al lado. En los siglos XII-XIV se usó parábola en el sentido de frase, y de allí pasó a significar vocablo (Corominas). Las palabras pueden ser monosílabas o polisílabas, de dos a diez (mi-se-ri-cor-dio-sí-si-ma-men-te) y más sílabas. Hay palabras *homófonas*, que suenan igual pero significan cosas distintas: «*atajo* (detengo) ese *hatajo* (rebaño pequeño) que va por el *atajo* (senda corta)». Serán *homógrafas* las que además se escriban igual (*haya* árbol, *haya* de hallar). Los vocablos *parónimos* son de pronunciación parecida: deferencia y diferencia, cardenal y cardinal, actor y autor, etc. Los argentinos transformamos muchos parónimos en homófonos: cebo y sebo, paces y pases, zumo y sumo, casa y caza, ves y vez, etc.

[1] Todo conjunto que empieza y acaba con vocal tiene al menos dos sílabas.

5º Nociones de Etimología

La *etimología* estudia el origen y formación de las palabras. El término – para dar la etimología de «etimología» – viene del latín *etymologia*, y este del griego ἐτυμολογία, formado por ἔτυμος, verdadero, real, y λόγος, palabra, por lo que significa sentido verdadero, original o primitivo de una palabra.

Como le dice Sócrates a Hermógenes, no conviene darle a las cosas cualquier nombre, porque muchas cosas tienen que ver con otras que ya han sido debidamente nombradas, y el buen legislador del lenguaje sabrá reflejar en los nombres estas relaciones. Así como conviene darle un nombre común al caballo y a lo que nace del caballo, así también conviene darle nombre semejante al que lo monta, diciéndole caballero, y a la acción de montarlo, llamándola caba[g]lar (caballar). Ya el nombre de caballo había sido bien puesto a este animal de carga, puesto que *caballus* (caballo castrado, de carga o de molino) viene del griego καβάλλης, compuesto de κατα βαλλω, que significa «[animal] de tiro». *Equus* es el caballo sin más, que viene de ἵκκος, y a su vez de ἵππος (*hipos*), término griego que permanece en hipocampo (caballo oruga), hipopótamo (caballo de agua), hipódromo (lugar de carreras de caballos), y que no hay que confundir con las palabras que se forman con ὑπός (*hypós*), que significa sub: hipótesis (sub posición), hipoteca (sub caja). Por lo tanto, para no multiplicar indiscriminadamente los vocablos, sino más bien para que ellos mismos nos vayan revelando las realidades significadas, convenía, en la medida de lo posible, formar la multitud de palabras que los hombres cultos necesitan para hablar a partir de pocas palabras primitivas. Siguiendo a Sócrates, consideremos primero cómo se forman los nombres derivados y luego los primitivos.

Palabras derivadas. Las nuevas palabras se forman a partir de las primitivas conservando algunas letras invariables, la *raíz* o *radical*, y agregando, sustituyendo o quitando letras, sílabas o palabras enteras para significar las transformaciones. Las variaciones que se ponen al final, como *sufijos*, suelen tener menos peso y dan lugar al proceso de *derivación* de los nombres. Cuando se agregan al principio, como *prefijos* o como palabras enteras, la variación de significado suele ser mayor y da lugar al proceso de *composición* [1]. Cuando se da composición y derivación combinadas, tenemos el proceso de *parasíntesis*.

[1] III, q. 60, a. 7 ad 3: "Entre nosotros [latinos] la variación de un vocablo por parte del principio cambia el significado, pero la variación del fin del vocablo por lo general no cambia el significado. Entre los griegos, en cambio, también varía [accidentalmente] según el principio del vocablo en la declinación de los verbos".

Derivación. La derivación es el procedimiento por el que se forman voces nuevas sustituyendo por otros los sufijos de voces ya formadas. Así de la palabra *hermos/o* se forman por derivación *hermos/ísimo* y *hermos/ura*, sustituyendo el sufijo *o* de la primera por los sufijos *ísimo* y *ura*, para el mismo radical *hermos*. Como las partes principales de la proposición son el nombre y el verbo, cabe distinguir dos especies principales de derivación, *nominal* y *verbal*, según que el resultado de la derivación sea un nombre o un verbo.

SUFIJOS NOMINALES

o terminaciones propias para la formación de nombres

		Ejemplos
Aumentativos	ón, ona	cartelón, mujerona.
	azo, a	animalazo, gataza.
	ote, a	hombrote, muchachota.
Diminutivos (afectivos)	ito, a	Juanito, vececita.
	illo, a	lapicillo, casilla.
	ico, a	Agustinico, imagencica.
	uelo, a	rapazuelo, aldehuela.
	ín, ina	calcetín, Paulina.
	ete, a	arcete, isleta.
Despectivos	aco	libraco, hominicaco.
	acho, a	riachuelo, hilacha.
	ajo, a	latinajo, tinaja.
	astro, a	poetastro, madrastra.
	ejo, a	caballejo, calleja.
	ijo, a	lagartijo, vasija.
	ucho, a	caldducho, casucha.
	alla,	marranalla
	ualla	gentualla
	orrio	villorrio.
	orro	ventorro.
	uza	gentuza.
Verbales	aje	hospedaje, abordaje.
	ante	estudiante, viajante.
	ción	dedicación, fundición.
	dero	matadero, abrevadero.
	dor	creador, proveedor, heridor.
	dura	añadidura, torcedura.
	encia	advertencia, concurrencia.
	ente	presidente, corriente.
	ido	balido, mugido, estallido.
	ón	apretón, tropezón, pisotón.
	zón	trabazón, armazón.

		Ejemplos
Nacionales o gentilicios	ano, a	peruano, romana.
	eno, a	chileno, nazarena.
	ense	atteniense, bahiense.
	eño, a	salteño, porteña.
	ero, a	misionero, tandilera.
	és, esa	genovés, escocesa.
	ino, a	sanjuanino, neoyorquino.
	ita	israelita, moscovita.
Patronímicos	az	García, Díaz, Ferraz.
	ez	Álvarez, Pérez, Domínguez.
	iz	Muñiz, Fériz, Sanchiz.
	oz	Aráoz, Muñoz, Álvaroz.
	uz	Ferruz, Muniuz.
	es	Gareés, Juanes.
	is	Peris, Santis.
Colectivos	ada	vacada, caballada.
	aje	ramaje, plumaje.
	al	cañaveral, matorral.
	ario	diccionario, herbario.
	eda	arboleda, alameda.
	ena	docena, veintena.
	ería	pedrería, gatería.
	ía	burguesía, feligresía.
	ío	plantío, caserío.
Abstractos	ancia	abundancia, resonancia.
	anza	esperanza, confianza.
	dad	castidad, generosidad.
	encia	malquerencia, existencia.
	ez	altivez, palidez.
	eza	franqueza, belleza.
	icia	avaricia, justicia.
	itud	esclavitud, exactitud.
	or	amargor, dulzor.
	ura	blancura, altura.

• Los *derivados nominales* pueden proceder de otros sustantivos (de canto cántico, de amor amoroso), de adjetivos (de blanco blancura, de azul azulejo), de verbos (de escribir escribiente, de charlar charlatán), de adverbios (de tarde tardanza, de cerca cercanía).

• Los *derivados verbales* pueden provenir de otros verbos (de correr corretear, de llorar lloriquear), de sustantivos (de araña arañar, de

flor florecer), de adjetivos (de agrio agriar, de santo santiguar), de pronombres (de tú tutear, de vos vosear), de adverbios (de enfrente enfrentar, de atrás atrasar).

TABLA DE SUFIJOS VERBALES

Los más comunes son:

Sufijos	*Significación*	*Ejemplos:*
	DE LA 1ª CONJUGACIÓN	
ar	abstracta	*archivar, agriar, levantar.*
ear	frecuentativa	*vocear, tutear, pasear, agujerear, aletear.*
ejar	»	*bosquejar, voltejar, cortejar.*
etear	frecuent. o diminutiva	*clavetear, repiquetear, tembletear, barretear.*
icar	diminutiva	*mordicar, claudicar, rubricar.*
ificar	causativa	*dulcificar, pacificar, petrificar, osificar.*
igar	»	*fumigar, hostigar, mitigar.*
iguar	»	*apaciguar, amortiguar.*
iscar	diminutiva o frecuentativa.	*mordiscar, neviscar, oliscar. lamiscar, ventiscar.*
isquear	frecuentativa	*mordisquear, ventisquear.*
itar	» o iterativa	*dormitar, visitar, tiritar, debilitar, facilitar.*
ivar	facultativa	*cultivar, motivar, cautivar.*
izar	causativa o imitativa	*carbonizar, cristalizar, economizar, latinizar.*
otear	despectiva o frecuentativa	*bailotear, revolotear, lavotear, picotear, pisotear.*
ucar	diminutiva	*besucar, machucar.*
ujar	despectiva	*apretujar, mascujar, tapujarse.*
ullar	»	*mascullar, barbullar, farfullar.*
urar	resultativa	*capturar, rasurar, fracturar.*
	DE LA 2ª CONJUGACIÓN	
er	abstracta	*beber, saber, deber, perder.*
ecer	incoativa	*oscurecer, humedecer, florecer, verdecer.*
	DE LA 3ª CONJUGACIÓN	
ir	abstracta	*partir, concebir, salir, distinguir, colorir.*

Composición. La composición etimológica es el procedimiento por el cual se forma una nueva palabra anteponiendo un prefijo a una palabra ya formada, o agregándole una o más palabras completas:

• Primer procedimiento: com-poner, ex-traer, in-hábil, des-aseo, por-venir.

• Segundo procedimiento: guarda-bosque, destripa-terrones, vosotros, va-i-vén, díga-me-lo.

Parasíntesis. La parasíntesis es la combinación simultánea de la derivación y la composición, como ocurre con las siguientes palabras: misacantano, ropavejero, trasnochar, endulzar, descamisado, repatriar, emponchado, etc. Para hablar de parasíntesis la combinación debe ser *simultánea*, es decir, que no pueda descomponerse, por ejemplo, en una derivación con una posterior composición. Ropavejero no se ha formado sucesivamente por composición (ropavieja) y derivación, pues no se usa unir «ropa vieja», y lo mismo pasa con todas los demás ejemplos dados.

Palabras primitivas. Platón emplea la mayor parte de su diálogo *Cratilo o del lenguaje* en exponer la etimología de multitud de nombres, donde deja claro con su ironía lo mucho de arbitrario e impredecible que pueden tener las derivaciones etimológicas. Habiendo mostrado cómo la mayoría de las palabras derivan de una minoría de palabras primitivas, luego investiga lo que estas primitivas o elementales pudieran tener de conveniente y necesario respecto a las cosas significadas. Continuando en defender la tesis que el nombrar es un arte y, como tal, no sigue el capricho sino lo razonable, sostiene que así como la pintura y la música imitan la apariencia de las cosas, los nombres deben «imitar» la esencia de las mismas: "El nombre, a lo que parece, es la imitación de un objeto mediante la voz. El que imita un objeto con la voz, le nombra al imitarle... El que llegase a imitar por medio de letras y sílabas lo que en cada objeto constituye la esencia, ¿no representaría lo que propiamente es cada objeto?" (*Cratilo* 423 b y e). No se trata de la imitación unívoca que hacen las palabras onomatopéyicas, que sólo puede darse con cosas que suenan, sino de una imitación por analogía entre las sílabas y las ideas. Aunque Sócrates reconoce que no se hace fácil ver cómo pueda darse esta imitación: "Quizás parece ridículo, mi querido Hermógenes, decir que las letras y las sílabas revelan las cosas imitándolas. Sin embargo, es necesario que así sea. No tenemos otro medio mejor para dar razón de la verdad de las palabras primitivas" (425 d). La ρ, señala Sócrates, es propia para expresar el movimiento, pues al pronunciarla la lengua debe agitarse fuertemente, mientras que la γ sirve para significar lo viscoso y lo dulce, así como la λ conviene para lo liso. De allí que γλυκύς sea un buen sonido para significar lo dulce (de donde viene glucosa).

No podemos sino estar de acuerdo con Platón. El buen artesano de los nombres debió buscar que los sonidos correspondieran en la medida de lo posible con las ideas a denominar, dando sonidos suaves y armo-

niosos para las ideas de cosas buenas y nobles, eligiendo sonidos disonantes para las esencias de cosas desagradables. Es evidente que, como el mismo Platón lo reconoce, la variedad de los conceptos es tal que se hace imposible *dibujarlos* con las sílabas, por lo que tiene que haber por fuerza mucho de puramente convencional en el diseño de las palabras. Pero lo dicho alcanza para justificar lo que se suele dar por supuesto: que la sonoridad de las diversas lenguas tiene que ver con la manera de pensar de los diversos pueblos en que se formaron.

SUFIJOS ADJETIVALES

o *desinencias propias para la formación de adjetivos*

Sufijos	Significado	Ejemplos
al	RELACIÓN,	*musical, gramatical*
ano, a		*aldeano, mundana*
ario, a	POSESIÓN O	*partidario, fraccionaria*
ento, a		*ceniciento, sangrienta*
eño, a	PERTE-	*isleño, aguileña*
ero, a	NENCIA	*dominguero, delantera*
esco, a	de lo que	*chinesco, gigantesca*
il		*juvenil, febril*
ino, a	expresa	*cristalino, alabastrina*
izo, a	el primitivo	*enfermizo, cobriza*
udo, a		*barbudo, ceñuda*
uno, a		*cabruno, perruna*
avo, a	NÚMERO	*octavo, dozava*
eno, a		*noveno, onceva*
ésimo		*cigésimo, milésima*
ple		*triple, cuádruple*
plo, a		*quíntuplo, séxtupla*

Sufijos	Significado	Ejemplos
ento, a	abundante en...	*mugriento, soñolienta*
oso, a		*sudoroso, cariñosa*
érrimo,	muy,	*libérrimo, salubérrima*
ísimo,	grado sumo	*clarísimo, purísima*
ado, a	que sufre la acción del primitivo.	*amado, sitiada*
ido, a		*afligido, conocida*
ante	que hace lo que expresa el primitivo.	*triunfante, edificante*
dor, a		*encantador, vencedora*
ente		*hirviente, valiente*
ivo, a		*pensativo, nutritiva*
ble	apto, activa o pasivamente para lo que expresa el primitivo.	*amable, temible*
dero, a		*asadero, perecedera*
izo, a		*arrojadizo, resbaladiza*

VERBALES

Conclusión. Hemos mencionado las reglas básicas de la formación de palabras dentro de una misma lengua, pero además hay que tener en cuenta los cambios de significado que sufren con el tiempo las palabras aun sin variar sus formas, las derivaciones de una lengua a otra, y muchas otras cosas. Como las palabras tienen vida e historia, Santo Tomás advierte muchas veces que "una cosa es la etimología del nombre y otra

su significado. La etimología estudia el origen (*id a quo*) del nombre impuesto para significar algo; la significación, en cambio, se fija en lo que (*id ad quod*) con el nombre se quiere decir. A veces estos aspectos difieren. Así, el nombre «*lapis*», piedra, proviene de «*laesio pedis*», lesión de pie, que, en realidad, no es lo que significa. De ser así, llamaríamos piedra a un hierro, porque también un hierro podría lesionar el pie" [1].

6º Nociones de morfología

La *morfología* es la parte de la gramática que clasifica las palabras de acuerdo a la función que desempeñan en la oración, es el «tratado de la forma de las palabras». En español, las partes o funciones que pueden cumplir las palabras en la oración son nueve, a saber: *nombre* o *sustantivo*, *artículo*, *adjetivo*, *pronombre*, *verbo*, *adverbio*, *preposición*, *conjunción* e *interjección*.

El nombre o **sustantivo** sirve para significar personas o cosas, que son o se entienden a modo de sustancias, con un modo de ser propio y separado. Los nombres pueden ser *concretos* o *abstractos*. Los *concretos* representan entes completos que existen por sí, o que al menos así son pensados: río, lápiz, Dios, etc. Los *abstractos* indican modos de ser o esencias, que no existen por sí sino en las cosas concretas, pero que son pensados separadamente al modo de sustancias: blancura, belleza, suavidad, etc. Como los hombres conocen primero las cosas en concreto y sólo después abstraen sus modos de ser, por lo general son

[1] II-II, q. 92, a. 1 ad 2: "Aliud est *etymologia nominis*, et aliud est *significatio nominis*. Etymologia attenditur secundum *id a quo imponitur nomen ad significandum*, nominis vero significatio attenditur secundum *id ad quod significandum nomen imponitur*. Quae quandoque diversa sunt, nomen enim lapidis imponitur a laesione pedis, non tamen hoc significat; alioquin ferrum, cum pedem laedat, lapis esset". — In I Perih. lect. 4, n. 9: "*Aliud* autem *est id a quo imponitur nomen ad significandum, ab eo quod nomen significat*; sicut hoc nomen lapis imponitur a laesione pedis, quam non significat: quod tamen imponitur ad significandum conceptum cuiusdam rei". — I, q. 13, a. 2 ad 2: "In significatione nominum, aliud est quandoque *a quo imponitur nomen ad significandum*, et id *ad quod significandum nomen imponitur*, sicut hoc nomen lapis imponitur ab eo quod laedit pedem, non tamen imponitur ad hoc significandum quod significet laedens pedem, sed ad significandam quandam speciem corporum; alioquin omne laedens pedem esset lapis". — I, q. 13, a. 8: "Non est semper idem *id a quo imponitur nomen ad significandum*, et *id ad quod significandum nomen imponitur*. Sicut enim sustantiam rei ex proprietatibus vel operationibus eius cognoscimus, ita sustantiam rei denominamus quandoque ab aliqua eius operatione vel proprietate, sicut sustantiam lapidis denominamus ab aliqua actione eius, quia laedit pedem; non tamen hoc nomen impositum est ad significandum hanc actionem, sed sustantiam lapidis. Si qua vero sunt quae secundum se sunt nota nobis, ut calor, frigus, albedo, et huiusmodi, non ab aliis denominantur. Unde in talibus idem est quod nomen significat, et id a quo imponitur nomen ad significandum".

más primitivos los nombres concretos y a partir de ellos se forman los abstractos agregando algunas terminaciones o sufijos (como se puede ver en el cuadro de sufijos nominales).

Los sustantivos concretos pueden ser comunes o propios, según que se refieran a aspectos esenciales o individuales. Los *comunes*, entonces, se dicen de muchas cosas de la misma clase: hombre, golondrina, etc., mientras que los *propios* se dicen de una sola cosa: Alejandro, Bogotá, etc.

Como ni el *género* (masculino, femenino o neutro) ni el *número* (singular y plural) ponen diferencias esenciales en las cosas, para significarlos convenía conservar la misma palabra con variaciones desinenciales. Se los llama *accidentes* del nombre.

El artículo es una palabra que se antepone al nombre para indicar dos cosas: 1) su género y número; 2) si lo que se nombra es conocido o no. El artículo puede ser *determinante*, indicando que el nombre se refiere a algo preciso que se supone conocido: *el, la, los, las*; o puede ser *indeterminante*, indicando que el nombre se refiere a algo vago e impreciso: *un, una, unos, unas*. Llámase *neutro* al artículo «lo» (que algunos consideran determinante, pero que no lo es tanto pues no señala género ni número). El idioma latino no tiene artículo (usa adjetivos para cumplir esas funciones), pero el griego sí.

El adjetivo es la palabra que se adjunta al sustantivo para modificarlo de alguna manera. Significa aspectos accidentales de las sustancias, o al menos que se entienden de esta manera. Según que signifique algo que modifica la sustancia *ab intrinseco* o *ab extrinseco*, se divide en dos clases: *calificativos* y *determinativos*.

• El adjetivo *calificativo* se denomina así porque expresa una cualidad (calidad) del sustantivo: alumno estudioso, mármol verde, región inexplorada, etc.

• El adjetivo *determinativo* modifica al nombre por referencia a algo exterior que lo afecta a manera de cierta mensura, lo que puede darse en razón del *lugar* (este libro), de la *posesión* (mi libro), o del *número*, ya sea determinado (tres libros) o indeterminado (algunos libros).

El adjetivo es siempre complemento del sustantivo [1].

[1] Como estamos sugiriendo y luego diremos más explícitamente, una lengua culta refleja en sus leyes la constitución de la realidad, que estudia la filosofía. La forma de las palabras, en particular, refleja de alguna manera la distinción filosófica de las formas de ser de las cosas o «predicamentos». El nombre o sustantivo corresponde a la sustancia, aunque como muchas veces se designan las sustancias por ciertos aspectos accidentales, no todo nombre significa una quididad propiamente dicha (hijo, carpintero, etc.). El adjetivo

El pronombre, como lo da a entender la composición de este vocablo, es una palabra que se emplea para evitar la repetición fatigosa de un mismo nombre dentro de la frase. Como hay que precisar de alguna manera la cosa sustituida por el pronombre, según la razón de esta determinación se pueden dividir en diversas clases: personales, demostrativos, posesivos, etc. Los pronombres *personales* sustituyen las personas o cosas que intervienen como sujeto (yo, tú, él, etc.) u objeto (lo, le, etc.) en el discurso. Los *demostrativos* designan la cosa por el lugar que ocupa (este, ese, aquel). Los *posesivos* la indican por la persona a la que pertenece (mío, tuyo, suyo) [1].

El verbo es la palabra con la cual se atribuye existencia, estado, acción o pasión de algo a la persona o cosa de la que se habla. Tiene cuatro tipos de accidentes: *modo, tiempo, persona* y *número* [2], que se distinguen por desinencias agregadas a la radical del verbo, y se ordenan en conjugaciones. Los modos del verbo son cinco: *indicativo, potencial, imperativo, subjuntivo* e *infinitivo*. El indicativo denota ser actual de la acción; el potencial denota ser posible; el imperativo expresa ser debido; el subjuntivo ser condicionado (pues denota una acción que depende de otra: «quiero que leas»); el infinitivo significa el ser en sí de la acción, sin accidentes.

El verbo se clasifica en *copulativo* y *adjetivo*. El verbo *copulativo* por excelencia es el verbo «ser», que sirve para predicar un atributo al sujeto: «Juan es joven». También tiene función copulativa el verbo «estar», y en alguna medida otros verbos como andar, seguir, venir, llegar, quedar, hallarse, parecer, etc. Los verbos adjetivos son los demás verbos

---

por excelencia corresponde con la cualidad, en la que se incluye todo aquel accidente que pueda considerarse como modificación intrínseca: la cantidad continua, la relación y el *situs* o posición. Los adjetivos determinativos, como dijimos, son los que claramente significan determinación *ab extrinseco* a modo de medida. El primero es el número, que filosóficamente considerado pertenece al género de la cantidad, pero que a primera vista afecta como algo exterior a la cosa, como referencia a la unidad. El otro accidente que tiene razón de mensura es el *quando*, pero el tiempo es mensura del movimiento, y el movimiento – acción y pasión – es significado por el verbo. Por lo tanto, los modificativos temporales son más bien adverbios. El *habitus* o posesión es una manera de relación que no se funda propiamente en algo a modo de mensura sino más bien a modo de acción (la acción de poseer), pero en cuanto supone relación de todo y parte (el todo posee la parte), tiene semejanza con la relación número y unidad.

[1] Ragucci distingue además los indefinidos (algo, alguien), los relativos (que, quien, cual, cuyo) y los interrogativos (qué, quién, cuál).

[2] Sólo coincide en el número con los accidentes del sustantivo. ¿Por qué no tiene género? Porque el verbo significa siempre a modo de acción o pasión, por lo que su denominación es *ab extrinseco* por modo de causa, y no cabe que sea modificado por algo intrínseco como es el género. Algo así es la respuesta.

que expresan por sí mismos algún atributo del sujeto: «Pablo viaja», que equivale a decir «Pablo es viajero».

Tabla de prefijos

1º. PREFIJOS CASTELLANOS

Son casi todas las *preposiciones separables*, a saber:

a ..... *atambor, acortar*	**de** ..... *decantar, defuera*	**por** ... *pormenor, porvenir*
ante .... *anteayer, anteponer*	**en** ..... *enaltecer, envirar*	**sin** .... *sinsabor, sinrazón*
con, co . *contratar, cooperar*	**entre** .... *entresacar, entretela*	**so** ..... *socavar, sofreír*
contra .. *contrabando*	**para** ..... *parabién, parapoco*	**tras** ... *trastienda, trasponer*

2º. PREFIJOS LATINOS

Prefijos	*Significado*	*Ejemplos*	*Prefijos*	*Significado*	*Ejemplos*
ad	*cerca de, a*	adjunto, adyacente	**re**	*de nuevo, más, mucho*	recaer, refregar recargar
bi, bis	*dos*	bímano, bisabuelo			
circum	*alrededor*	circumpolar, circundar	**semi**	*medio*	semicírculo, semicorchea
des, dis	*no, sin*	desagradecido, disgustar			
equi	*igual*	equidistar, equiángulo	**sub**	*debajo, inferior, dependiente de*	submarino, subsecretario suboficial subnota
ex	*fuera de, que fue*	exportar, excéntrico exministro, exalumno			
in, im, ir, i	*no, sin, falta de, sobre, dentro de*	inactividad injusto impiedad, impaciencia irradiar, irreflexivo inocente, ilimitado	**super**	*sobre, muy*	superponer, superabundante
			trans, tras	*del otro lado, a través de*	transmarino, trasandino, translúcido
inter	*entre, en medio*	internacional, interlineal	**tri**	*tres*	triángulo, tricolor
			uni	*uno*	unilateral, unicolor
post, pos	*después, detrás*	postmeridiano, posponer, posdata	**vice, vi, viz**	*en vez de, inferior a*	vicepresidente, virrey, vizconde
pre	*antes*	predecir, prejuzgar			
pro	*en vez de*	pronombre			

3º. PREFIJOS GRIEGOS

Prefijos	*Significado*	*Ejemplos*	*Prefijos*	*Significado*	*Ejemplos*
a	*sin*	apétalo, átono	**hecto**	*ciento*	hectolitro
anti	*contra*	anticristo, antinatural	**kilo**	*mil*	kilómetro
arch, arc, arce, arz	*principal*	archiduque, archidiácono arcángel arcediano, arcipreste arzobispo	**miria**	*diez mil*	miriámetro
			mono	*solo, uno*	monocotiledón
			neo	*nuevo*	neolatino, neoyorquino
auto	*mismo, por sí mismo*	automóvil, autobiografía	**poli**	*muchos*	polisépalo, polisílabo
			proto	*primero, principal*	protomártir, protonotario
deca	*diez*	decámetro. decasílabo			
foto	*luz*	fotograbado. fotolitografía	**seudo o** *pseudo*	*supuesto, falso*	seudoprofeta, seudojuez

El adverbio es una palabra invariable que modifica al verbo. Así como el adjetivo modifica al sustantivo, así el adverbio al verbo [1]. Los

[1] El adverbio puede calificar o determinar también a otro adverbio (demasiado pronto), a un adjetivo (muy perspicaz), y también a un sustantivo (es muy hombre). El adver-

adverbios indican *lugar* (aquí, allí, enfrente), *tiempo* (hoy, ayer, pronto), *modo* (bien, mal, despacio), *cantidad* (mucho, poco, menos), *orden* (antes, después, primeramente), *duda* (acaso, quizás), *afirmación* (sí, también, pues), *negación* (no, nunca, jamás), etc.

La preposición, así como **la conjunción**, son palabras invariables de enlace, que señalan las relaciones que guardan diversas ideas. Las preposiciones son enlaces de subordinación entre palabras, mientras que las conjunciones son enlaces de coordinación o subordinación entre oraciones. Las **preposiciones** se denominan así porque se ponen delante de las palabras que expresan una idea subordinada a otra principal: voy *a* Roma, estoy *ante* Pedro, camino *con* Juan, *entre* uno y otro, etc. Hay otras preposiciones que en español son inseparables y se usan como prefijos: *extra*-ordinario, *in*-separable, etc. Las **conjunciones** coordinan oraciones o partes análogas de éstas. Se pueden dividir en conjunciones *coordinantes*: copulativas (y, ni, que), disyuntivas (o, ya... ya), adversativas (mas, pero), continuativas (pues, ahora bien); y en conjunciones *subordinantes*: causales (porque, puesto que), condicionales (si, ya que), comparativas (como, más que), finales (para que, a fin de que), ilativas (luego, por tanto), temporales (mientras, apenas), modales (como, según).

La interjección es una palabra invariable que expresa afectos o impresiones súbitas del alma, por lo que va en general con signos de admiración: ¡ah!, ¡ay!, ¡hola!, ¡ja ja! ¡zas! A veces se usan otras palabras como interjecciones *impropias*: sustantivos (¡caracoles!), adjetivos (¡bravo!), verbos (¡vaya!), adverbios (¡arriba!).

IV. El lenguaje como signo del pensamiento (causa formal)

1º Signo, imagen y semejanza

En el texto con el que comenzamos a tratar del lenguaje Aristóteles dice que "las palabras son los signos (σύμβολον) de las pasiones del alma", mientras que las pasiones del alma o conceptos "son imagen (ὁμοιότης)" de las cosas [1].

La palabra griega σύμβολον es compuesta de la preposición σύμ (con) y el verbo βάλλω, lanzar, impulsar, de donde viene βολή, acción de lanzar

bio se aplica a toda forma que puede recibir más o menos, esto es, cierta modalidad. Pero ninguna forma podría tener modos si no fuera recibida o participada, lo que supone ser resultado de una acción. De allí que en su primer origen, los adverbios son modos del verbo en cuanto significa acción.

[1] Aristóteles, *Perihermeneias*, L 1, cap. 1, 16a3.

(bólido); συμβολή significa concurrencia, concordancia. El σύμβολον era primitivamente un objeto partido en dos cuya mitad se daba al huésped para que lo conservaran sus hijos y pudiera confirmarse en el futuro la relación de hospitalidad por la concordancia de las dos partes. De allí que la palabra pasara a significar señal de reconocimiento, como el *Símbolo de los Apóstoles* por el que se reconocían los cristianos, y luego señal o signo sensible en general (Bailly). La traducción latina del *Perihermeneias* que usa Santo Tomás trae «nota», y lo mismo pone la traducción de Silvestre Mauro. Aunque la etimología de esta palabra es distinta, pues viene de *nosco*, conocer, el significado es el mismo: indicio, signo.

El término ὁμοιότης está formado de ὁμός, (*simil*) semejante, que viene de ἅμα, (*simul*) a la vez. La versión latina de Santo Tomás trae «*similitudines*» y Mauro pone «*simulacra*». Azcárate traduce como «fiel representación», Samaranch pone varias palabras: «representaciones, semejanzas, imágenes o copias». Tricot traduce por «imágenes». Aunque la palabra griega que significa «imagen» es εἰκόν, que viene de ἔιδος: idea, sin embargo la palabra latina *imago* puede equivaler a *similitudo*, porque es apócope de *imitago*, del verbo *imitor*, cuya raíz «*im*» viene de «*sim*», habiendo perdido la «s» o aspiración (que reproduce el acento áspero de ἅμα y ὁμο).

Podemos quedarnos entonces con que la palabra es *signo* del concepto o pensamiento, y que el concepto es *semejanza* o *imagen* de la cosa [1]. Ahora bien, es claro que signo e imagen no son lo mismo. Aunque de algunas cosas pueda decirse que son signo e imagen de otra, como cuando se pone como señal de masculino y femenino la imagen de un hombre o de una mujer; sin embargo, no siempre lo que es signo tiene razón de imagen, ni lo que es imagen tiene razón de signo.

El signo es algo manifiesto para nosotros por lo que somos conducidos al conocimiento de otra cosa [2]. El signo, entonces, en cuanto a su razón propia, es un conductor del conocimiento, y pertenece al género de las relaciones. En toda relación hay que considerar el sujeto, el término y el fundamento:

- En cuanto al sujeto, como conocemos por los sentidos, nos son más manifiestas las cosas sensibles, por lo que signo significa primeramente una cosa sensible. Aunque como a veces alguna cosa no sensible

[1] I, q. 13, a. 1: "Secundum Philosophum, voces sunt *signa* intellectuum, et intellectus sunt rerum *similitudines*".

[2] In IV Sent. d. 1, q. 1, a. 1, qla. 2: "Signum importat aliquod notum quo ad nos, quo manuducimur in alterius cognitionem".

nos es más manifiesta que otra a la que permite conocer, también de ella podría decirse que es signo, aunque de manera secundaria [1].

• Como toda relación, la de signo a significado necesita un fundamento, que puede ser real o de razón; si es real tenemos un signo *natural*, si es de razón, tenemos un signo *convencional*. El fundamento real puede ser cierta semejanza formal (el verde signo de vegetación) o alguna relación causal (el humo signo del fuego) [2]; el de razón puede ser la institución de la autoridad o la costumbre.

• En cuanto a la cosa significada, tiene que ser de mayor momento o consistencia que el signo, pues el signo se tiene a ella "como lo menos principal a lo más principal, como lo mensurado a su mensura, como el sustituto y vicario al principal y a aquel de quien hace las veces" [3]. No puede decirse que el hijo sea propiamente «signo» del padre, por más que le sea muy semejante y lleve a conocerlo.

La imagen es, según su sentido etimológico, aquello que está hecho a semejanza de otro. La imagen agrega dos cosas sobre la razón de semejanza, la semejanza en lo *específico* y el *origen*: "La razón de imagen implica la semejanza. Pero no cualquier semejanza basta a la razón de imagen, sino aquella semejanza que está en la especie de la cosa o, al menos, en algún signo de la especie. En las cosas creadas, el signo máximo de la especie parece ser la figura, pues observamos que de diversos animales según la especie hay diversas figuras y no diversos colores. De ahí que, si se pinta el color de alguna cosa en la pared, no se dice que es la imagen, a no ser que se pinte la figura. Pero tampoco esta semejanza de la especie o de la figura es suficiente; sino que, para que algo sea semejante, se requiere el origen. Porque, como dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.* 4, un huevo no es imagen de otro porque no ha salido de él. Por lo tanto, para que algo sea verdaderamente

[1] In IV Sent. d. 1, q. 1, a. 1, qla. 2: "Signum importat aliquod notum quo ad nos, quo manuducimur in alterius cognitionem. Res autem primo notae nobis, sunt res cadentes sub sensu, a quo omnis nostra cognitio ortum habet; et ideo signum quantum ad primam sui institutionem significat aliquam rem sensibilem, prout per eam manuducimur in cognitionem alicujus occulti. [...] Contingit autem aliquando quod aliquod magis notum quoad nos, etiam si non sit res cadens sub sensu, quasi secundaria significatione dicatur signum".

[2] Las relaciones – dice Santo Tomás – se fundan en la cantidad o en la causalidad. Las que se fundan en la cantidad, lo hacen por razón de cierta conmensuración, que puede trasladarse por analogía a la cualidad, según relaciones de semejanza o desemejanza, y a la sustancia, según relaciones de identidad o diversidad. Los signos naturales más claros para el hombre se van a fundar en la figura, cuarta especie de la cualidad que determina la cantidad, pues la figura es lo que mejor caracteriza sensiblemente la naturaleza de las cosas.

[3] Juan de Santo Tomás, *Logica*, II, q. 21, a. 1, p. 648b.

imagen se requiere que proceda de otro semejante en la especie o, al menos, en un signo de la especie" [1].

Tanto la imagen como la semejanza pueden fundar una relación de significación respecto a aquello de lo que son imagen (el ejemplar) o semejanza, pero no necesariamente es así, porque la imagen puede ser igual al ejemplar, como el hijo al padre, y no le conviene entonces la razón de signo, y lo mismo o más puede decirse de lo semejante, que puede ser superior, como el hombre lívido es semejante al papel.

2º ¿Los conceptos son signo, imagen o semejanza de las cosas?

Es evidente que, como hace Aristóteles, las palabras pueden decirse *signos* de los conceptos en su sentido más propio. Cabe también decir que los conceptos son *signos* de las cosas, por cuanto nos dan a conocer la esencia de las cosas de las que los abstraemos y son de menor momento que ellas [2]. Es más, en cierto sentido los conceptos son signos *per prius* respecto de las palabras, por cuanto éstas tienen propiedad significativa gracias a los conceptos, ya que por medio de ellos significan alguna cosa [3]. Pero son muy raros los casos en que Santo Tomás usa decir que los conceptos son *signos* o *significan*, porque no conviene por muchas razones:

---

[1] I, q. 35, a. 1: "De ratione imaginis est similitudo. Non tamen quaecumque similitudo sufficit ad rationem imaginis; sed similitudo quae est in specie rei, vel saltem in aliquo signo speciei. Signum autem speciei in rebus corporeis maxime videtur esse figura, videmus enim quod diversorum animalium secundum speciem, sunt diversae figurae, non autem diversi colores. Unde, si depingatur color alicuius rei in pariete, non dicitur esse imago, nisi depingatur figura. Sed neque ipsa similitudo speciei sufficit vel figurae; sed requiritur ad rationem imaginis origo, quia, ut Augustinus dicit in libro Octoginta trium quaest., unum ovum non est imago alterius, quia non est de illo expressum. Ad hoc ergo quod vere aliquid sit imago, requiritur quod ex alio procedat simile ei in specie, vel saltem in signo speciei".

[2] Quodlib. 4, q. 9, a. 2 (a. 17): "Tria quaedam per ordinem inveniuntur: nam voces sunt signa intellectuum, intellectus autem sunt rerum similitudines. Manifestum est autem quod unitas vocis significativae vel diversitas non dependet ex unitate vel diversitate rei significatae; alioquin non esset aliquod nomen aequivocum: secundum hoc enim si sint diversae res, essent diversa nomina, et non idem nomen. Dependet ergo unitas vel diversitas vocis significativae, sive complexae, sive incomplexae, ex unitate vel diversitate vocis vel intellectus; quorum unum, scilicet vox, est signum et non signatum tantum; *intellectus autem signum et signatum*, sicut et res".

[3] De Veritate, q. 4, a. 1 ad 7: "Ratio signi per prius convenit effectui quam causae, quando causa est effectui causa essendi, non autem significandi, sicut in exemplo proposito accidit. Sed quando effectus habet a causa non solum quod sit, sed etiam quod significet, tunc, sicut causa est prius quam effectus in essendo, ita in significando; et ideo *verbum interius per prius habet rationem significationis* et manifestationis quam verbum exterius; quia verbum exterius non instituitur ad significandum nisi per interius verbum".

• El signo puede ser natural o convencional, y por el origen etimológico de la palabra, se dice más propiamente signo al convencional que al natural. Pero el concepto tiene necesariamente relación real con la cosa.

• Se dice más bien signo a lo que es material y sensible, mientras que el concepto es inmaterial.

• El signo es una cosa revestida de una relación de significación que se funda en alguna otra cosa (relación predicamental o *secundum esse*), mientras que el concepto es en sí mismo relativo a la cosa, por cuanto es su semejanza esencial (relación trascendental o *secundum dici*) [1]. Denominarlo «signo» podría llevar a pensar que se refiere a la cosa conocida no por sí mismo sino por algo otro.

• El signo es *per se et simpliciter* de menor consistencia que lo significado, mientras que nuestros conceptos lo son *per accidens et secundum quid*. El concepto tiende *per se* a ser lo que la cosa conocida es, de allí que el Concepto por excelencia, el Verbo divino, es el mismo Dios. Y si bien nuestros conceptos, que son abstraídos de las cosas, tienen menor consistencia ontológica, por cuanto son realidades accidentales mientras que las cosas pueden serlo sustanciales, en cierto sentido son superiores a las cosas, por cuanto son esencias inmateriales. Nuestras ideas son participación de las Ideas divinas, ejemplares de las cosas creadas, por lo que son inferiores a las cosas sólo *secundum quid*.

Esto último que acabamos de decir nos da razón de por qué la denominación de «imagen» conviene mucho más al concepto que la de «signo», pero no totalmente. El concepto, en cuanto procede de la cosa conocida a modo de semejanza esencial, responde a la definición misma de imagen. De allí que Imagen sea uno de los nombres propios del Verbo divino [2], y conviene que llamemos imágenes de las cosas a nuestros conceptos en cuanto provienen por abstracción de las cosas como semejanzas quiditativas. Pero no es *omnino* conveniente porque, como dijimos, los conceptos inmateriales son participación de las Ideas divinas, que tiene razón de ejemplar y no de imagen respecto a las cosas creadas. Esto aparece claramente en los conceptos angélicos, que no proce-

[1] I, q. 13, a. 7 ad 1: "Relativa quaedam sunt imposita ad significandum ipsas habitudines relativas, ut dominus, servus, pater et filius, et huiusmodi, et haec dicuntur relativa *secundum esse*. Quaedam vero sunt imposita ad significandas *res quas consequuntur quaedam habitudines*, sicut movens et motum, caput et capitatum, et alia huiusmodi, quae dicuntur relativa *secundum dici*". — In I Sent. d. 27, q. 2, a. 2: "Hoc nomen verbum ex virtute vocabuli potest personaliter et essentialiter accipi. Non enim significat tantum relationem, sicut hoc nomen pater, vel filius, sed imponitur ad significandum *rem aliquam absolutam simul cum respectu*, sicut hoc nomen scientia".

[2] Cf. I, q. 35, a. 2.

den de las cosas sino de la Luz intelectual divina, por lo que tienen más razón de ejemplares que de imágenes respecto a las cosas creadas. Y algo aparece en nuestros conceptos, porque no proceden *simpliciter* de las cosas conocidas, sino sólo en cuanto son iluminadas por el intelecto agente, luz participada de la Luz divina. De allí que Santo Tomás diga que el concepto tiene razón de *imagen o ejemplar* de las cosas conocidas: "El verbo concebido en el intelecto es *imagen o ejemplar* de la sustancia de la cosa entendida" [1].

Por todos estos motivos, en la gran mayoría de los casos Santo Tomás utiliza el término del texto aristotélico del *Perihermeneias*, diciendo que los conceptos son *semejanzas* de las cosas.

Si hemos dado todas estas explicaciones que no sólo exceden lo conveniente a una introducción a la Lógica, sino que escapan a la Lógica misma, perteneciendo propiamente a la metafísica, es porque Juan de Santo Tomás, por motivos más pedagógicos que doctrinales, hace una generalización de la noción de signo desde el comienzo mismo de su Lógica, incluyendo como dos primeros subgéneros a los conceptos, como *signos formales*, y a las palabras, signos propiamente dichos, como *signos instrumentales*. Esta distinción se hará célebre, pero es inconveniente, y más inconveniente se vuelve cuando es usada con mentalidad nominalista, que confunde justamente el concepto con el nombre.

Juan de Santo Tomás la introduce por motivos pedagógicos. Comienza su *Summula* con la definición de «*terminus seu dictio*», al que quiere definir de manera que incluya tanto el concepto mental, como la palabra oral y escrita: "El término o dicción no se define solamente por el extremo de la proposición o por el predicado y sujeto, sino por algo más común, esto es, «*id ex quo simplex conficitur propositio*»; o mejor, imitando a Aristóteles que define el nombre, el verbo y la oración por las voces, porque son signos más notorios para nosotros, se define: «*vox significativa ad placitum, ex qua simplex conficitur propositio vel oratio*». Mas para que incluya al término mental y al escrito, se definirá: «*signum, ex quo simplex conficitur propositio*», «signo simple del que se construye la proposición» [2]. Para lograr su intento ha utilizado

[1] Contra Gentes, lib. I, c. 11, n. 15: "Est autem differentia inter intellectum et sensum: nam sensus apprehendit rem quantum ad exteriora eius accidentia, quae sunt color, sapor, quantitas, et alia huiusmodi; sed intellectus ingreditur ad interiora rei. Et quia omnis cognitio perficitur secundum similitudinem quae est inter cognoscens et cognitum, oportet quod in sensu sit similitudo rei sensibilis quantum ad eius accidentia: in intellectu vero sit similitudo rei intellectae quantum ad eius essentiam. *Verbum igitur in intellectu conceptum est imago vel exemplar sustantiae rei intellectae*".

[2] Juan de Santo Tomás, *Logica*, I P, summul. lib. I, cap. 1, p. 8b.

como noción genérica a «signo», el que por fuerza deberá abarcar no sólo las palabras, signos propiamente dichos, sino también los conceptos mentales, que pueden decirse signos con muchos recaudos. Con este fin da una definición amplia de signo: "Signum definitur in communi: «*Id quod potentiae cognoscitivae aliquid aliud a se repraesentat*»" [1], y se inventa la distinción entre signo formal y signo instrumental:

• "Signo *formal* es la noticia formal que representa [*aliquid aliud a se*] por sí misma y no mediante otro".

• "Signo *instrumental* es lo que representa *aliquid aliud a se* a partir del conocimiento preexistente de sí, como la huella del buey representa al buey. Y ésta es la definición que suele darse comúnmente del signo" [2]. El buen Juan reconoce que sólo su signo instrumental suele entenderse como signo.

El provecho de la generalización de la definición de «término» no es pequeño, porque de allí en más Juan de Santo Tomás podrá tratar de todos los temas lógicos sin la engorrosa tarea de distinguir a cada paso el orden gramático de las palabras del orden lógico de los conceptos, como nos pasará a nosotros que no queremos seguir su ejemplo. Ahora, por ejemplo, las definiciones aristotélicas de nombre y verbo, que se dan en el *Perihermeneias*: "*vox significativa ad placitum etc.*", pueden darse como "*signum etc.*" y valen también para los conceptos mentales de nombre y verbo. Muy lindo, pero por una parte se tiende a olvidar la enorme distancia que hay entre los conceptos mentales y sus representaciones gramaticales, llevando a confundir Lógica con Gramática, y por otra parte se ha introducido la confusa, peligrosa y nada tomista noción de signo formal. Confusa, porque no es fácil entender cómo un signo puede dar a conocer lo significado sin ser él mismo preconocido con anterioridad. Peligrosa, porque favorece la confusión nominalista entre concepto y símbolo, terminando la moderna «lingüística» en absorber no sólo la Lógica sino también la metafísica. Y, como ya dijimos, que no tiene asiento en Santo Tomás. Pero sobre esto habría que volver en el tratado de gnoseología propio de la metafísica.

3º Primer objeto del lenguaje: lo significado por las palabras

Es importante tener presente que el lenguaje oral no significa directamente las cosas, sino los conceptos, y sólo por medio de ellos se refiere a las cosas. Es así que el lenguaje reviste la forma abstracta y la estructu-

[1] Juan de Santo Tomás, *Logica*, I P, summul. lib. I, cap. 2, p. 9a17.
[2] Juan de Santo Tomás, *Logica*, I P, summul. lib. I, cap. 2, p. 9a6.

ra lógica de lo pensado, pues como el signo es vicario y sustituto de lo significado, está condicionado y medido por el modo de ser de lo significado: "Es menester – dice Santo Tomás comentando a Aristóteles – entender aquí por pasiones del alma las concepciones del intelecto, a las cuales los nombres y los verbos y las oraciones significan, según el planteamiento de Aristóteles; pues no puede ser que signifiquen inmediatamente a las cosas, como se hace evidente por el modo de significar mismo, pues este nombre «hombre» significa la naturaleza humana en abstracción de los singulares, de donde no puede ser que signifique inmediatamente a un hombre singular. De donde los platónicos establecieron que significara a la idea de hombre separada; pero, ya que esta no subsiste realmente en cuanto a su abstracción, de acuerdo a la doctrina de Aristóteles, sino está sólo en el intelecto, por ello le fue necesario a Aristóteles decir que las voces significan inmediatamente las concepciones del intelecto, y mediante ellas, las cosas" [1]. Esta es una doctrina constante en Santo Tomás: "Esta concepción del intelecto en nosotros se dice propiamente verbo, que es lo significado por el verbo exterior, pues la voz exterior no significa ni el mismo intelecto, ni la especie inteligible, ni el acto del intelecto, sino la concepción del intelecto mediante la cual se refiere a la cosa" [2].

Hay quienes malinterpretan esta clara doctrina tomista objetando que, si fuera cierto que la palabra oral significa el concepto mental y sólo mediante éste se refiere a la cosa, se seguiría que al decir: «el hombre es animal racional», estaríamos necesariamente diciendo que «*lo que pienso* como hombre», corresponde con «*lo que pienso* como animal racional», por lo que nunca podríamos hablar de las cosas sino de nuestros pensamientos de las cosas, lo que acarrearía graves consecuencias: "El nominalismo medieval afirmó que la palabra no designa la cosa, sino el concepto. Esta tesis da lugar [...] a un agnosticismo ontológico (hiato entre cosas y concepto)" [3].

Algunos intentan salvar la tesis tomista introduciendo algún modo de distinción, como que las palabras significan *inmediatamente* las

---

[1] In I Perih. lect. 2, n. 5.

[2] De Pot. q. 8, a. 1: "Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur: hoc enim est quod verbo exteriori significatur: vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus, sed intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem". — I, q. 85, a. 2 ad 3: "Ratio quam significat nomen, est definitio; et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectus. Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles; sed ea quae intellectus sibi format ad iudicandum de rebus exterioribus".

[3] Juan Cruz Cruz, en su Introducción al *Comentario al libro de Aristóteles sobre la interpretación*, EUNSA, Pamplona 1999, p. XXVIII.

ideas pero *principalmente* las cosas, o "que las palabras externas *significan* las cosas mismas y no los conceptos de la inteligencia, aunque *expresen* tales conceptos: porque una cosa es significar y otra expresar" [1].

Estas distinciones son innecesarias, porque el concepto es concepto *de algo*, tiene un objeto que es la quididad de la cosa, de manera que por el concepto «hombre», la inteligencia no piensa «que piensa hombre», sino que piensa «hombre» (quididad del hombre singular). De manera que la palabra que significa el concepto, no significa «el *pensamiento* hombre», sino «*hombre*». Para pensar que piensa, la inteligencia debe volver sobre sí con un acto reflejo, que toma como objeto su propio acto directo, y entonces podrá decir con palabras: «pienso hombre». Lo que aquí conviene distinguir, entonces, es el *concepto mental* considerado en sí mismo, como algo del intelecto, del *objeto del concepto*, determinado por la especie abstraída de la cosa. Los conceptos mentales están especificados por sus objetos [2], y lo que significa la palabra oral al significar el concepto es justamente su objeto. Para tomar como objeto al mismo concepto mental, se hace necesario, como dijimos, un segundo acto reflejo del intelecto [3].

---

[1] Juan Cruz Cruz, en nota a la traducción de Mirko Skarica del *Comentario al libro de Aristóteles sobre la interpretación*, p. 24, nota 11. La nota atañe al párrafo del *Perihermeneias* que hemos citado, y dice así: "La tesis central es nítida: nombres, verbos y oraciones significan *inmediatamente* los conceptos y, *mediante* estos, las cosas. Por eso los autores tomistas han sostenido que las palabras externas significan las *cosas* mismas y no los conceptos de la inteligencia, aunque expresen tales conceptos: porque una cosa es *significar* y otra *expresar*. Las palabras significan las cosas, pero expresan los conceptos de la inteligencia: así, la palabra «hombre» significa el *hombre* y expresa el *concepto* que en la mente formamos de él. Pues es doble el sentido de las palabras externas: uno próximo o inmediato, el de la expresión; otro remoto: el de la significación. Próximo o inmediato es el significado secundario e indirecto (*quo*); y remoto es el significado principal y directo (*quod*). Para explicar esta bicefalia debe tenerse en cuenta que el concepto de la inteligencia puede ser tomado de dos modos: en primer lugar, como cualidad o acción producida por la inteligencia misma, en la cual radica; en segundo lugar, como semejanza natural de la cosa conocida por la inteligencia; al igual que la imagen del rey pintada en la pared puede tomarse, de un lado, como una cualidad impresa en la pared, y de otro lado, como un signo natural que representa al rey. En resumen, *las palabras externas significan de manera próxima e inmediata los conceptos de la inteligencia: pero ese significado suyo es secundario e indirecto.* Se trata de una tesis «pacífica» que ha orbitado sobre los intérpretes del Aquinate: *las palabras sensibles significan los conceptos y, mediante estos, las cosas.* Se halla expuesta no sólo en el libro de *La interpretación*, sino en el *De Potentia*, donde se dice «que la palabra sensible significa el concepto de la inteligencia y, mediante éste, significa la cosa» (*De Pot.*, q. 9 a. 5; también en *S.Th.*, I q. 13 a. 1; y en *Contra Gentes*, IV, c. 11)".

[2] I, q. 93, a. 8: "Diversitas obiectorum diversificat speciem verbi et amoris, non enim idem est specie in corde hominis verbum conceptum de lapide et de equo, nec idem specie amor".

[3] Juan Cruz Cruz parece haber heredado la tendencia a duplicar las denominaciones: "Doble es el sentido de las palabras". Sorprende verle reconocer que la nítida tesis tomista sostiene que los nombres "significan inmediatamente los conceptos" y decir que "*por eso*

Algunos tomistas llaman «concepto objetivo» al objeto del concepto [1], pero no nos parece conveniente porque al poner «concepto» a modo de género y «objetivo» a modo de diferencia, se hace pensar como que hubiera dos especies de conceptos, cuando no hay más que el concepto mental especificado por su objeto. El concepto tiene un modo de ser intencional, por lo que es pura referencia a la cosa conocida.

4º Segundo objeto del lenguaje: el destinatario

Otro aspecto importante del lenguaje respecto al pensamiento es que le agrega una intención comunicativa que no tiene el pensamiento por sí mismo: "Lo propio de la voz significativa es que genere algún concepto en la mente del que oye" [2]. Quien habla no sólo quiere expresar lo que piensa, sino que quiere decírselo a otro, de manera que el lenguaje tiene un segundo objeto, que es el destinatario: "El acto de enseñar tiene un *doble objeto*, ya que la enseñanza se hace mediante la locución, y ésta es un signo audible del concepto interior. Es, pues, el objeto de la enseñanza lo que es materia u *objeto del concepto interno*. [...] Otro objeto que hay que considerar en la enseñanza, por parte de la palabra que se pronuncia para ser oída, es *el oyente*" [3].

5º La palabra interior

En *De Veritate* Santo Tomás hace una breve pero profunda descripción del procedimiento del lenguaje, donde a lo dicho agrega la función de la *palabra interior*:

"Puesto que la palabra (*verbum*) exterior, como es sensible, es más notoria para nosotros que la interior, según la imposición del nombre se

---

los autores tomistas han sostenido que las palabras externas significan las cosas mismas y *no los conceptos*". Vaya. Y para mayor claridad resume diciendo que las palabras significan de manera *próxima e inmediata* los conceptos, pero ese significado es *secundario e indirecto*. Es difícil entender que la significación inmediata sea indirecta y secundaria. Dice bien que el concepto puede ser tomado de dos modos, pero sería mejor que pusiera *en primer lugar* el que sea tomado como semejanza natural de la cosa, porque esto es lo único que tiene presente la inteligencia al producirlo. Puede ser tomado también como acción de la inteligencia, pero la inteligencia debe volver sobre sí misma para considerarlo así. Esta segunda consideración sí puede decirse indirecta y secundaria. Las palabras orales significan y expresan los conceptos, que en su intención primaria y directa no son otra cosa que semejanzas naturales de las cosas.

[1] Cf. Jacques Maritain, *El orden de los conceptos*, Club de Lectores, Buenos Aires 1984, p. 40: «Concepto mental y concepto objetivo».

[2] In I Perih. lect. 5, n. 16: "Proprium vocis significativae est quod generet aliquem intellectum in animo audientis".

[3] II-II, q. 181, a. 3.

dice primeramente «palabra» a la palabra vocal que a la palabra interior, aunque la palabra interior sea anterior, puesto que es causa eficiente y final de la exterior:

• *Final*, porque la palabra vocal es expresada por nosotros para manifestar la palabra interior, ya que es necesario que la palabra interior sea aquello que se significa por la palabra exterior. Pues la palabra que se profiere externamente significa lo que se ha entendido, no el mismo entender, ni el intelecto que es hábito o potencia, salvo que estas cosas también sean entendidas, por lo que la palabra interior es aquello mismo que interiormente se ha entendido.

• *Eficiente*, porque como la palabra pronunciada exteriormente es significativa según beneplácito, su principio es la voluntad, como para los demás artificios; y por lo tanto, así como de los demás artificios preexiste en la mente del artífice cierta imagen del artefacto exterior, así en la mente del que profiere la palabra externa preexiste cierto ejemplar de la palabra exterior.

Por consiguiente, así como en el artífice consideramos *tres* cosas, esto es, el *fin* del artificio, el *ejemplar* del mismo y el *mismo artificio* ya producido, así también en el que habla se encuentran tres palabras:

• aquello que se concibe por el intelecto, para significar lo cual se profiere el verbo exterior, que es la palabra cordial (*verbum cordis*) pronunciada sin voz;

• también el ejemplar de la palabra exterior, que se llama palabra interior que tiene la imagen de la voz;

• y la palabra expresada exteriormente, que se denomina palabra vocal (*verbum vocis*).

Y así como en el artífice precede la intención del fin, sigue luego la invención de la forma del artificio y por último fabrica el artificio, así también en el que habla la palabra cordial es anterior a la palabra que tiene la imagen de la voz, y última es la palabra vocal" [1].

Vimos en la *Introducción a la filosofía* que el concepto (*verbum cordis*) se forma por abstracción a partir de una imagen sensible o *phantasmata* constituida por toda la experiencia sensible acumulada (en la memoria) y ordenada (por la cogitativa) acerca de la cosa conocida. El concepto tiene una relación natural y necesaria con esta imagen, y la inteligencia no puede concebir la idea sino en referencia a la imagen de donde ha sido abstraída. Ahora vemos que el concepto tiene también relación con otra imagen sensible, la palabra interior que es ejemplar imaginativo

[1] De Ver q. 4, a. 1.

de la palabra exterior, aunque esta relación no es natural y necesaria, sino artificial y convencional. Son dos imágenes sensibles de origen, naturaleza y finalidad totalmente distintas, que sería grosero error confundir. Pero son dos imágenes que, sobre todo en la lengua materna, están íntima e intrincadamente asociadas en la memoria, porque, como dijimos, el niño es dirigido en su experiencia y abstracción por los nombres que escucha ser dados a las cosas. De allí que ver la vaca, concebir la idea y traer su nombre sea todo como un mismo acto del hombre.

V. El lenguaje y la Lógica (causa final)

El lenguaje es la obra del arte de hablar, cuya finalidad consiste en significar el pensamiento. Y el pensamiento, en cuanto rectamente dispuesto respecto a su más noble fin, la ciencia, es la obra del arte de la Lógica. El arte del lenguaje, entonces, está inmediatamente subordinado al arte de la Lógica. Pero no hace falta pensar mucho para darse cuenta que la señora Lógica puede tener fácilmente problemas con su sirviente el lenguaje, porque es muy *inferior en dignidad* y, sin embargo, le es *absolutamente necesario*. Consideremos, por tanto, tres cosas: 1º cuál es el riesgo que corre la Lógica en su necesidad del lenguaje; 2º si verdaderamente hay tanta distancia entre ambos que no cabe ningún parentesco; 3º por qué el lenguaje puede llegar a ser un buen siervo.

1º La tentación del nominalismo

Las diferencias de linaje entre las palabras vocales y los conceptos son enormes. El concepto es una imagen inmaterial de la esencia de las cosas, en cierto sentido superior a las cosas mismas, que son materiales, mientras que la palabra es un simple suspiro, *flatus vocis*, que el órgano monotubular del hombre procura modular para expresar lo que tiene en su espíritu. Si no fuera que el lenguaje es un hecho que se nos impone aun antes que pensemos en ello, no faltarían argumentos para considerarlo imposible.

Si fuéramos metódicos, el arte de hablar debería constituirse después de dominar el arte de pensar, esto es, la Lógica. Pero como reconoce el mismo Doctor Angélico, la reflexión lógica sobre nuestros conceptos tiene máxima dificultad, por la poca consistencia ontológica de su objeto y por la complejidad de los aspectos que hay que considerar [1]. Además, agreguemos la dificultad que la mayoría de los hombres tiene

[1] In Boetii de Trinitate, q. 4, a. 1, qla. 2 ad 3: "[Logica] habet enim *maximam difficultatem*, cum sit de secundo intellectis".

para detenerse en la consideración de lo puramente espiritual. Más allá, entonces, de lo que haya pasado con el primer hombre, es evidente que los pueblos han constituido y usado el lenguaje antes de toda reflexión lógica o filosófica. Estamos así todos acostumbrados a pensar con palabras, aun en la meditación interior, y hasta que no *decimos* lo que pensamos, al menos interiormente, no nos parece que nuestro pensamiento sea claro. Tenemos, por lo tanto, una inveterada tendencia a asociar e identificar pensamiento y lenguaje, concepto y nombre. Desde el pecado original, el hombre está siempre tentado de caer en nominalismo.

Parece, entonces, que el lógico deberá poner todo su esfuerzo en elevarse por encima del lenguaje sensible a las regiones inmateriales del pensamiento, so pena de perder el acceso a la ciencia, a la manera de los grandes místicos que, mientras más alto se elevan, más callados se quedan.

Sin embargo, no vemos que aquellos que son considerados los más grandes lógicos y filósofos – no se puede ser esto sin aquello – lo hayan hecho así. Aristóteles no deja de señalar la distancia entre el nombre y el concepto, pero cuando trata los asuntos lógicos vemos que casi se olvida de ello y por más Lógica que haga, nunca deja totalmente el terreno de la gramática. Quizás la distancia entre lenguaje y pensamiento no sea tan grande como podría suponerse en un primer momento.

2º Bastardía lógica del lenguaje

Los conceptos son *semejanzas naturales* de las cosas, mientras que los nombres son *signos artificiales* de los conceptos. Por sus conceptos de primera o segunda operación, y por el discurso o movimiento de conceptos de la tercera operación, el intelecto procura *asemejarse* o *adecuarse* a las cosas para establecerse en la verdad, pues la verdad no es otra cosa que la *adaequatio intellectus ad rem*. Ahora bien, como reza el axioma escolástico, *el arte imita la naturaleza*, esto es, la estructuración *artificial* de los símbolos lingüísticos busca *imitar* la estructura que el intelecto construye *por naturaleza* para asemejarse a la realidad. Por lo tanto, así como la estructura lógica del pensamiento se asemeja (*naturaliter*) en la medida de lo posible a la estructura ontológica de las cosas reales, así también la estructura gramatical del lenguaje se asemeja (*artificialiter*) en la medida de lo posible a la estructura lógica de los conceptos.

Dada la íntima relación entre pensamiento y lenguaje, los pueblos que han pensado mejor, perfeccionando la lógica de sus reflexiones, se han visto llevados a perfeccionar igualmente la estructuración gramatical del lenguaje, en cuanto instrumento necesario del pensamiento. Es

verdad, como se dijo a modo de objeción en el punto anterior, que el arte de hablar depende de la manera de pensar (y es falso, como quiere el sociologismo a la Durkheim, que la estructura lógica dependa del lenguaje), pero como dijimos al tratar de la necesidad de la Lógica para las ciencias [1], hay una lógica natural del intelecto por la que define, divide y demuestra sin necesidad del aparato de la Lógica artificial, y el lenguaje de los pueblos cultos imita esta estructura de *lógica natural.*

El arte del lenguaje depende de la Lógica de manera en algo semejante a como el arte de la música depende de las matemáticas (más propiamente de la acústica): Los principios fundamentales de estas artes, descubiertos como por cierta intuición por sus artífices, reciben una justificación racional a la luz de las ciencias de las que dependen. Pero no todas las reglas artificiales que siguen pueden justificarse de la misma manera, porque responden a las finalidades propias del arte y tienen mucho de arbitrarias. Por eso, *aunque* así como un buen músico debe conocer algo de acústica, así también el buen gramático debe conocer algo de Lógica, *sin embargo* así como un buen ingeniero en acústica no necesariamente es buen músico, así tampoco el buen lógico es necesariamente un buen gramático.

Pero puede ocurrir que, así como los músicos pitagóricos, al descubrir las armonías matemáticas de los sonidos, se entusiasmaron con el descubrimiento y creyeron haber descubierto la filosofía de la música y la música de las cosas – que no era más que confundida identificación entre el orden artificial de la música y el científico de la física –, así también puede pasarle a algún gramático que, al descubrir en la sana Lógica aristotélica los fundamentos científicos de los principios de su arte, se entusiasme de tal manera que crea haber descubierto la gramática científica. Nos parece que algo de esto le pasó – lo decimos con respeto – al Padre Robles Dégano en su *Gramática general* [2]. Allí este buen Padre considera haber llevado la gramática al estado definitivo de verdadera ciencia al fundarla en la Lógica y en la metafísica:

"El alma del lenguaje son los actos, potencias y formas del entendimiento humano... El entendimiento es una imagen no sólo de los seres, sino también de los modos de ser: un mundo espiritual, cuyo estudio es otra Ontología... El estudio del alma del lenguaje es toda una Filosofía: por él nos conocemos a nosotros mismos, y virtualmente conocemos el

[1] Cf. «1º La Lógica no es necesaria para la incoación de las ciencias», p. 203.

[2] D. Felipe Robles Dégano, profesor de filosofía en el Seminario diocesano de Ávila, *Gramática general aplicada a la lengua castellana o El alma del Idioma Castellano,* primera parte, Ávila 1922, 301 páginas.

mundo y somos llevados al conocimiento de Dios... El lenguaje es como el hombre; y así como el estudio y conocimiento del hombre no es el estudio anatómico del cuerpo muerto, sino principalmente el de su alma y sus facultades, y de las relaciones entre el cuerpo y el espíritu; así también el estudio del lenguaje, si no se atiende a los actos mentales en que consiste su vida, es el estudio de un cadáver yerto y frío... Aunque primeramente quise escribir Gramática general que sirviese para cualquier lengua, después he creído más útil hacer una aplicación amplia de ella a nuestro idioma" [1].

La relación del signo (la Gramática) a lo significado (la Lógica) bien puede compararse con la del cuerpo al alma, aunque ésta es principio formal *intrínseco* del cuerpo y no así lo significado respecto al signo. Pero la última frase citada pone de manifiesto que Robles Dégano lleva la comparación al exceso, porque las únicas reglas generales que se imponen a todo idioma son las de la Lógica, y estas no se aplican como tales al lenguaje, sino a través de cierta reducción analógica. El propósito, sin embargo, de este Padre era saludable, porque la gramática se aclara y perfecciona a la luz de la Lógica y de la sana filosofía, aunque su realización no lo fue tanto porque le faltó mejor maestro en estos últimos campos [2].

3º Las muletas de nuestros conceptos

La razón que explica últimamente por qué el lenguaje puede levantar sus estructuras de manera semejante a las del pensamiento está en la *simplicidad* de la primera operación del intelecto, que no por nada se denomina *simple aprehensión*. Las sencillas construcciones de signos sensibles, compuestos en frases y discursos, pueden seguir de cerca las construcciones inmateriales del espíritu porque éstas también están compuestas de elementos o ladrillos simples.

Como vimos en la primera parte, a partir de la noción de ente, el espíritu progresa por diferencias quiditativas de contenido simple. Las nociones de sustancia, cantidad y cualidad, aunque progresivamente vayan revelando su complejidad, tienen inicialmente, en su primera aprehensión, un contenido objetivo absolutamente simple, simplicidad que supone ciertamente ignorante indeterminación. La sustancia es el ente que es en sí, idea simple que ignora el enorme misterio de la subsistencia; y el viviente es la sustancia dueña de sus acciones, lo que no

[1] Robles Dégano, *Gramática general*, Prólogo, p. XI-XVIII.

[2] Se apoya en la metafísica de Suárez con ingenua simplicidad. Cf. sus «Preliminares metafísicos», p. 35.

revela gran cosa del misterio de la vida. Pero componiendo y dividiendo estos simples conceptos de la realidad, discurriendo poco a poco de proposición en proposición, el intelecto se ilumina en la verdad.

Como el más sabio y complejo pensamiento humano está construido por elementos primeros tan simples, si se cuida de asociar a cada uno de ellos la muleta de un signo sensible y de significar suficientemente las maneras de vinculación espiritual entre ellos, el lenguaje puede expresar con la debida adecuación todo lo que hay en el intelecto. En el ángel, en cambio, el concepto de hombre, por ejemplo, es tan perfecto que conoce por el mismo todo lo que el hombre tiene de propio, lo que nunca terminaríamos de hacerlo nosotros con nuestro discurso científico, y por eso nunca habría un signo sensible capaz de asemejarse ni remotamente a una esencia espiritual tan perfecta. El hombre, entonces, puede hablar por el carácter discursivo de su pensamiento, y por el mismo motivo necesita que le hablen, pues para comenzar a pensar le hace falta un maestro, y hablarse a sí mismo, ya que no podría discurrir muy lejos sin las muletas del lenguaje.

B. El «*ordo disciplinae*» de la Lógica

Al dividir un tratado científico no importa tanto incluir todas las cuestiones pertinentes para tener un conocimiento completo del sujeto considerado, sino sobre todo señalar el orden en que deben considerarse para tener un conocimiento esclarecido. Como la buena división, entonces, supone el perfecto conocimiento del método científico y lo pone de manifiesto, de la cuestión del método no trataremos más que del orden en que deben considerarse sus diversas partes.

I. Acerca del orden pedagógico de la Lógica en general

"Hemos detectado que los novicios en esta doctrina – dice Santo Tomás en su Prólogo a la *Suma Teológica* – se encuentran con serias dificultades a la hora de enfrentarse a la comprensión de lo que algunos han escrito hasta hoy. Unas veces, por el número excesivo de inútiles cuestiones, artículos y argumentos. Otras, por el mal método con que se les presenta lo que es clave para su saber, pues, en vez del orden de la disciplina, se sigue simplemente la exposición del libro [sagrado] que se comenta o la disputa a que da pie tal o cual problema concreto. Otras veces, por la confusión y aburrimiento que, en los oyentes, engendran

las constantes repeticiones". No es juicio temerario decir que lo mismo y más habría pasado con la Lógica si los libros casi sagrados que los tratadistas comentan no fueran los de Aristóteles, que cuentan con el orden que este genio del método les imprimió. Mas para poder aprovecharlos y completarlos es necesario saber por qué son como son.

1º Del «ordo disciplinae» en general

En el proemio al *De caelo et mundo*, Santo Tomás hace unas preciosas consideraciones acerca del método científico: "Como Aristóteles dice en el libro I de la Física (c. 1, n. 1), «creemos que conocemos cada cosa, cuando conocemos las primeras causas, los primeros principios y llegamos hasta los elementos». Por eso, Aristóteles muestra claramente que, en las ciencias, hay un proceso ordenado, en cuanto que se avanza desde las causas primeras y primeros principios, hasta las causas próximas que son los elementos constituyentes de la esencia de la cosa. Esto es razonable: en efecto, el proceso de las ciencias es obra de la razón, de la que es propio ordenar; por lo tanto, en toda obra de la razón, se encuentra un orden, según el cual se pasa de una cosa a otra. Esto es evidente tanto en la razón práctica, cuya consideración es sobre lo que hacemos, como en la razón especulativa, cuya consideración versa sobre las cosas que ya vienen hechas.

Mas en la consideración de la razón práctica se encuentra un proceso de lo anterior a lo posterior, según un cuádruple orden: primero, según el *orden de la aprehensión*, en cuanto que, por ejemplo, el artífice primeramente aprehende la forma de la casa de manera absoluta y, después, la lleva a la materia; segundo, conforme al *orden de la intención*, en la medida que el artífice pretende terminar la casa toda y, por esto, hace todo lo que se realiza acerca de las partes de la casa; tercero, según el *orden de la composición*, a saber, en cuanto que antes labra las piedras y, después, las pone en la pared; cuarto, según el *orden de la sustentación* del artificio, en cuanto que el artífice echa primero el cimiento, sobre el cual se sustentan las demás partes de la casa [1].

Semejantemente se encuentra también un cuádruple orden en la consideración de la razón especulativa:

[1] Se puede ver que estos cuatro órdenes están ordenados entre sí. Los dos últimos podrían confundirse en uno, pero sí se distinguen: el 3º va de lo simple a lo complejo, el 4º va de lo anterior a lo posterior por naturaleza, por la función que cumple cada parte en el todo. Los dos primeros son interiores al artista: el 1º conocimiento, el 2º intención; los dos siguientes pertenecen a la ejecución externa. El orden en los dos primeros es de todo a parte, en los dos últimos de parte a todo.

• En el primer orden, se pasa de las cosas comunes a las menos comunes. Este orden se corresponde proporcionalmente con el orden primero que llamamos de la *aprehensión*; en efecto, las cosas universales son pensadas según la forma absoluta, pero las particulares según la aplicación de la forma a la materia [...].

• En el segundo orden se avanza del todo a las partes. Este orden corresponde proporcionalmente al orden que denominamos de la *intención*, a saber, por cuanto en el pensamiento el todo se halla antes que las partes; no cualesquiera partes, sino las partes que responden a la materia y que pertenecen al individuo [...].

• En el tercer orden, se pasa de las cosas simples a las compuestas, en cuanto que las compuestas son conocidas por las simples, como por sus principios. Este orden se equipara al tercero, que llamamos de *composición*.

• En el cuarto orden, es necesario considerar las partes principales, como el corazón y el hígado, antes que las arterias y la sangre. Este cuarto orden se relaciona proporcionalmente con el orden práctico [de *sustentación*], según el cual se pone antes el cimiento".

Ordo disciplinae	**Razón práctica (arte)**	**Razón especulativa (ciencia)**
Ordo aprehensionis	Primero conoce la obra en absoluto, luego la induce en la materia	1º lo más común, luego lo menos: 1º formas absolutas, luego particulares aplicando forma a materia
Ordo intentionis	Porque intenta hacer el todo, por eso hace parte por parte	Primero se conoce el todo, luego las partes materiales o individuales (no las específicas)
Ordo compositionis	Primero talla las piedras, luego hace los muros	Las cosas compuestas se conocen por las simples, como por sus principios
Ordo sustentationis	Primero pone el fundamento, luego las otras partes.	Primero deben considerarse las partes principales

2º Del «ordo disciplinae» de la Lógica en particular

Respecto a la Lógica, el *ordo aprehensionis* pide, justamente, estudiar primero el método de las ciencias en común, que no es otra cosa que la Lógica *docens*, y luego aplicarlo a las diversas ciencias, lo que corresponde con la Lógica *utens* o, lo que es lo mismo, con la metodología propia de cada ciencia.

El *ordo intentionis* nos ha pedido considerar primero la Lógica en sí, como un todo – lo que estamos terminando de hacer –, para pasar luego a considerarla parte por parte.

El *ordo compositionis* exige que tratemos primero la lógica de la simple aprehensión (primera operación del intelecto), luego la del juicio o proposición (segunda operación) y finalmente la lógica de la argumentación o demostración (tercera operación). Porque los conceptos de simple aprehensión son como los ladrillos con que se hacen las proposiciones; y las proposiciones son como las paredes con que se hace la demostración, que es la casa u obra final que intenta hacer el lógico.

El *ordo sustentationis* nos va a decir cómo ordenar las materias en cada uno de estos tres tratados. Pero antes de pasar de señalar algunas de sus exigencias, conviene considerar el *ordo sustentationis* entre las diversas ciencias que, junto con la Lógica, son partes de la sabiduría del hombre.

3º Del orden de la Lógica respecto a las otras ciencias

El «*ordo disciplinae*», considerado en aquello que corresponde al *ordo sustentationis*, pide ir de lo más claro y evidente a lo menos, y de lo que es principio y causa a lo que es consecuencia y efecto [1]. Ahora bien, como nuestra inteligencia es muy imperfecta, el buen orden entre las ciencias y en el interior de una misma ciencia puede considerarse de dos maneras: según la naturaleza de las mismas o en relación a nosotros [2]. De allí que, si nos preguntamos por el orden en que debe considerarse la Lógica respecto a las otras ciencias, cabe dar dos respuestas:

• Considerando las ciencias en sí mismas, hay que estudiar primero la metafísica, luego la Lógica y por último la gramática. Porque según el orden de naturaleza, primero debemos conocer las cosas tal cual son en sí mismas – sujeto de la metafísica –; luego el orden que la inteligencia debe poner en sus pensamientos para adecuarse a las cosas – sujeto de la Lógica –; finalmente el arte con que debe significarlos por la palabra – sujeto de la gramática –.

• Considerando estas disciplinas en relación a nosotros, que tenemos un conocimiento discursivo que debe ir de lo más fácil y manifiesto

[1] De sensu et sensato, lect. 9, n. 2: "Ordo disciplinae requirit, ut a manifestioribus ad minus manifesta procedatur". — In Dyon. de Div. Nom. c. 2, lect. 2: "Oportet enim ad hoc quod doctrina sit manifesta, ut procedatur secundum ordinem disciplinae, a manifestioribus incipiendo et ab his per quorum cognitionem alia cognoscuntur".

[2] Super Ev. Ioannis, c. 1, lect. 1, n. 34: "Invenitur ordo in disciplinis, et hic est duplex: secundum naturam, et quoad nos".

quoad nos, el discípulo debe aprender primero la gramática, luego la Lógica y finalmente, después de haberse entrenado en las ciencias filosóficas menores como la física y la ética, atreverse con la metafísica.

Pero esto no quita aquello, por lo que no se puede tener un conocimiento perfecto de la gramática sin dominar la Lógica, ni se puede tener un conocimiento perfecto de la Lógica sin conocer suficientemente la metafísica. Por lo tanto, el «*ordo disciplinae*» *quoad nos* supone un aprendizaje imperfecto de las primeras ciencias y pide, después de haber llegado a la metafísica, volver sobre las mismas para terminar de conocerlas mejor. El buen método, entonces, supone un estudio circular – o más bien en espiral – que comienza con una *Logica Minor*, vuelve sobre una *Logica Maior* y se pierde en una *Logica Maxima*. Decimos que se pierde porque, *quoad nos*, la circulación nunca termina, pues la metafísica no es ciencia humana sino divina y sólo se alcanza a dominar con la visión beatífica.

Aquí – dijimos – damos la Introducción a lo que pretende ser una *Logica Maior*, de allí que:

• Respecto a la gramática, la utilizamos como un arte conocido y la iremos iluminando – como quería Robles Dégano – con la explicación lógica de muchos de sus principios.

• Respecto a la filosofía, y en particular a la metafísica, la suponemos *metodológicamente* desconocida, evitando recurrir a sus nociones propias, salvo a modo de ilustración o *excursus* para adelantados, donde no sólo nos referiremos a la filosofía sino también a la teología (como acabamos de hacer mencionando la visión beatífica).

Se nos podría objetar que la *Logica Maior* supone que el discípulo ya se ha introducido en todas las disciplinas filosóficas, y podrían exponerse los asuntos lógicos con mayor profundidad recurriendo a las distinciones de la filosofía, en especial a la de materia y forma. Y esta objeción adquiere más peso cuando se observa que así han hecho muchas veces los grandes lógicos, como Juan de Santo Tomás. Pero tenemos por certísimo que nada ayuda más a entender una ciencia que seguir prolija y advertidamente el «*ordo disciplinae*» que a nuestro intelecto le conviene, para que le quede claro al alumno aquello que es más claro y le explica lo más oscuro. Por eso es nuestra deliberada intención no desarrollar más que una Lógica *propedéutica*, como avisamos al principio, que sólo considere los asuntos esenciales de este arte y los que más sirvan luego en la filosofía. Las cuestiones muy minuciosas o difíciles sólo tiene sentido que las toque el filósofo o teólogo en el momento de utilizarlas en su argumentación, como hace Santo Tomás. El buen método, entonces, pide que tratemos los asuntos lógicos como si el discí-

pulo no supiera nada de filosofía, pero fuera persona de aguda inteligencia y buena cultura. Aunque nadie agudiza su inteligencia ni alcanza suficiente cultura sin una introducción al menos a las ciencias filosóficas y a la teología.

Lo que sí conviene hacer respecto a la filosofía – como diremos en nuestro último punto – es plantear los problemas principales que tendrá que resolver.

4º El orden de la Lógica aristotélica

Según Santo Tomás, el orden pedagógico en que deben considerarse los tratados del *Organon* aristotélico es el que expusimos al tratar de la división de la Lógica, cuyo cuadro esquemático aquí repetimos:

<table>
<tr><th colspan="4">División de la Lógica</th></tr>
<tr><td rowspan="2">Actos de la razón en cuanto intelecto</td><td colspan="2">1ª operación: inteligencia de los indivisibles o incomplejos</td><td>Categorías</td></tr>
<tr><td colspan="2">2ª operación: composición o división intelectual</td><td>Perihermeneias</td></tr>
<tr><td rowspan="6">Acto de la razón en cuanto razón
3ª operación:
Discurrir de lo conocido a lo desconocido</td><td>Discurso necesario: siempre verdadero</td><td>forma del silogismo</td><td>1os Analíticos</td></tr>
<tr><td>Parte judicativa y analítica o resolutiva</td><td>materia del silogismo</td><td>2os Analíticos</td></tr>
<tr><td rowspan="3">Discurso probable:
Parte inventiva, con gradación de mayor o menor certeza</td><td>fe u opinión: Dialéctica</td><td>Tópicos</td></tr>
<tr><td>sospecha de verdad</td><td>Retórica</td></tr>
<tr><td>inducido por sentimiento</td><td>Poética</td></tr>
<tr><td colspan="2">Discurso falso con apariencia de verdad: Sofística</td><td>Refutaciones</td></tr>
</table>

Ya dijimos cómo el *ordo compositionis* nos pide considerar en su orden a las tres operaciones del intelecto. En cuanto a la primera operación, al tratado de las *Categorías* o *Predicamentos* Porfirio le antepuso su *Isagogé* o tratado de los *Predicables*, agregado aceptado para siempre por peripatéticos y escolásticos. En cuanto a la segunda operación, el orden en que suele exponerse es sustancialmente el que le dio Aristóteles a su tratado del *Perihermeneias*, que luego consideraremos sucintamente.

En cuanto a la tercera operación, vemos que Santo Tomás pone primero la lógica del discurso necesario, luego la del probable y finalmente la del falso. Podría pensarse que el orden a seguir fuera exactamente el contrario, pues el hombre se acerca poco a poco a la ciencia evitando primero el error – lo que enseña la *Sofística* –, progresando luego en una opinión cada vez más verosímil – enseñanza de la *Dialéctica* –, para llegar finalmente a la demostración científica – doctrina de los *Analíticos* –. Pero el *ordo sustentationis* exige que primero se considere lo perfecto: el discurso necesario, y luego lo imperfecto: el discurso probable y el falso, porque lo perfecto se considera en sí mismo, mientras que lo imperfecto sólo puede entenderse por su mayor o menor cercanía a lo perfecto. No podríamos precisar qué es un argumento más o menos verosímil si no supiéramos cuál es el argumento verdadero, regla con la que aquél se mide.

Como nosotros procuramos con nuestro tratado una Lógica propedéutica de la filosofía y de la teología, nos resignamos a dejar de lado los tratados de Retórica y Poética. Para hacer de la Lógica una introducción al arte de la oratoria y predicación habría que estudiar la Retórica, y para incursionar en la literatura, la Poética.

Antes de señalar con un poco más de detalle el orden que seguiremos en cada uno de los tratados, conviene mirar qué hicieron los mejores autores escolásticos y tomistas.

II. División de la Lógica según otros autores

1º Cosme Alamanni

En su tratado, desarrollado según el método de la *quaestio* escolástica, Alamanni sigue el orden clásico del *Organon* aristotélico, aunque sin tratar de la Tópica ni de la Sofística. A los cinco tratados que considera: *Predicables, Predicamentos, De la interpretación, Primeros analíticos* y *Segundos analíticos,* les agrega un proemio: *De la Lógica en sí misma,* y un tratado final: *De la ciencia.* Siete tratados en total:

• **Proemio**: «*De doctrina logicae qualis sit et ad quae se extendat*». Una cuestión con seis artículos, que hemos ido comentando a lo largo de nuestra *Introducción.*

• **Predicables**. Dedica una cuestión inicial a los universales en general y luego una cuestión para cada uno de los cinco predicables: género, especie, diferencia, propio y accidente.

• **Predicamentos**. Sigue la división clásica en tres partes: antepredicamentos, predicamentos y postpredicamentos. A lo primero le

agrega una cuestión: 1ª) *Antepredicamentos*, en especial la división en unívocos, análogos y denominativos; 2ª) de los predicamentos en común. Luego dedica una cuestión para cada uno de los primeros cuatro predicamentos: sustancia, cantidad, cualidad y relación; más otra cuestión de un único artículo para los seis predicamentos restantes, lo que lamentamos, pues no carecen de importancia. Finalmente otra cuestión de un artículo para los postpredicamentos.

• **De la interpretación**. Tres asuntos: 1º) De los principios materiales (nombre y verbo), considerados primero en común y luego en particular. 2º) Del principio formal, que es la oración. En realidad es más bien el género al que pertenece la proposición. 3º) De la enunciación, cuestión más larga con ocho artículos. Aquí da la definición y dedica la mayor parte a tratar de la verdad. No trata de otros temas comunes a los lógicos, como la división, oposición y conversión de proposiciones, que son ciertamente más sencillos.

• **Primeros analíticos**. Según el índice de la obra, esta parte incluye dos cuestiones, una dedicada al silogismo *simpliciter* y otra al silogismo demostrativo, asunto propio de los *Segundos analíticos*. Pero seguramente es un error de los editores, pues el texto nada indica.

• **Segundos analíticos**. Primero pone una cuestión sobre la demostración en sí misma, donde más bien considera la división en *quia* y *propter quid*. Luego dedica una cuestión a la demostración *quia* y cuatro a la *propter quid*: definición, de las premisas, del medio y de la conclusión.

• **De la ciencia**. Diez cuestiones: 1) existencia; 2) esencia en cuanto al objeto; 3) esencia en cuanto al acto; 4) esencia en cuanto al hábito; 5) propiedades; 6) división en práctica y especulativa; 7) división de las especulativas (en física, matemáticas y metafísica) y de las prácticas (en factivas y activas); 8) división en subalternante y subalternada; 9) comparación con la opinión; 10) de la ciencia respecto al científico. Todos temas excelentes, pero de los cuales muchos no pertenecen a la Lógica sino a la metafísica, en su capítulo de epistemología, y los estrictamente lógicos son parte de los *Segundos analíticos*.

2º Juan de Santo Tomás

En el *Segundo preludio* a su *Prólogo de toda la dialéctica*, Juan de Santo Tomás da razón de la división general de su tratado. Como ya señalamos, propone primero una *Logica Minor* o *Summulae* y luego la *Logica Maior*, justificando esta división al decir que la primera parte trata de la forma y la segunda de la materia del arte de la Lógica: "En todo arte

– comienza diciendo – deben considerarse principalmente dos cosas, esto es, la materia sobre la que el arte opera, y la forma que en tal materia se induce, como al hacer la casa son materia las piedras y los maderos, mientras que la forma es la composición, porque estas cosas se coordinan entre sí en la única figura y estructura de la casa. [...] De aquí tomamos entonces la división del arte de la Lógica y hacemos dos partes: En la primera trataremos de todas aquellas cosas que pertenecen a la forma del arte de la Lógica y a la resolución anterior, de las que trató el Filósofo en los libros del *Perihermeneias* y en los libros de los *Analíticos anteriores*, y que en los noviciados suelen darse en breves Sumas. En la segunda parte trataremos de las cosas que pertenecen a la materia lógica o a la resolución posterior, sobre todo en la demostración, a la que principalmente se ordena la Lógica. Y en esta primera parte formamos un texto breve para una primera enseñanza de los alumnos, luego disputamos las cuestiones más difíciles para los más avanzados. En la segunda parte, junto al texto de Porfirio y de Aristóteles expuesto en resumen, consideraremos las cuestiones más útiles y graves" [1]. A ambas partes, formal y material, la divide según las tres operaciones del intelecto.

I Parte: Lógica formal		
Libros	*Suma*	*Cuestiones*
Primera operación	Definición del término Definición y división del signo Divisiones de los términos Del nombre y del verbo	Del término (6 artículos) Del nombre (3 artículos) Del verbo (2 artículos)
Segunda operación	De la oración en común y su división *Modi sciendi*: definición, división y argumentación De la proposición o enunciación División de la proposición Materia y propiedades de la proposición De la suposición: división y reglas Ampliación, restricción, alienación, apelación, oposición, equipolencia y conversión de proposiciones De las proposiciones modales e hipotéticas	De la oración y de los *modi sciendi* (3 art.) De la enunciación (4 art.) De la suposición y otras propiedades (4 art.) De la oposición y conversión de proposiciones (3 art.)

[1] Juan de Santo Tomás, *Ars Logica*, Prologus, p. 5.

Tercera operación	De la consecuencia y su división De la inducción Silogismo: materia, forma y división Figuras y modos del silogismo: reducción Del modo de hallar el medio De los principios Defectos: sus principios, falacias	De la consecuencia y del silogismo (4 art.)

Sobre esto sólo señalemos que el nombre y el verbo son las partes de la proposición, por lo que conviene tratarlas con la segunda operación, como hace Aristóteles en el *Perihermeneias*. Pero en un texto para principiantes no deben urgirse las exigencias del método.

II Parte: Lógica material		
De la Lógica en sí misma		Necesidad de la Lógica para las ciencias Si es ciencia o arte Si su objeto formal es el ente de razón de segunda intención Si es especulativa o práctica; distinción entre *docens* y *utens*
Primera operación del intelecto	Del universal	Del ente de razón lógico
		Del universal en sí mismo; de su causa
		De la propiedad del universal que es predicarse de muchos
	Predicables	División del universal en cinco predicables
		Del género; de la especie; del individuo
		De la diferencia; del propio; del accidente
	Predicamentos	Antepredicamentos y análogos en particular
		De la división en diez predicamentos
		De la sustancia predicamental
		De la cantidad; de la relación; de la cualidad
		De los seis últimos predicamentos
		Postpredicamentos
Segunda operación del intelecto		– Sólo pone el resumen del Perihermeneias –

Tercera operación del intelecto	Primeros analíticos	Del signo en sí mismo y de su división
		De las noticias (intuitivas) y conceptos
	Segundos analíticos	De las cosas preconocidas y premisas
		De la demostración
		De la ciencia en sí y en orden a la opinión y a la fe
		De la unidad y distinción de las ciencias

Si se comparan los asuntos tratados en ambas partes, salta a la vista que se ha forzado la distinción entre Lógica formal y material, pues en la primera parte se ha puesto todo lo que hace a la segunda operación y *Primeros analíticos*, y en la segunda parte todo lo que hace a la primera operación y *Segundos analíticos*. Si suponemos, mejor, que todo estuviese integrado en un único curso siguiendo las tres operaciones del espíritu, coincide en sustancia con lo que hace Alamanni.

3º Hugon, Gredt y Sanguinetti

Hugon ofrece uno de los tratados de Lógica mejor armados, donde se anuncia el gran tomista que fue. Como ya señalamos, el «pecado» de Hugon está en que distingue una *Logica Minor* y otra *Maior*, dejando para ésta la doctrina de los *Segundos analíticos* e identificándola a la vez con una *Crítica* propia ya de la metafísica. Pero hace un desarrollo más coherente y consistente de la *Logica Minor*. Vale la pena dar una mirada a todo su tratado:

Tratado de Lógica		
Introducción a la Filosofía	De la Filosofía en general De la existencia y causas de la Filosofía	
Introducción a la Lógica	Definición y objeto de la Lógica Si es ciencia. División. Importancia	
Primera operación	*Logica Minor*	*Logica Maior seu Critica*
	Simple aprehensión: nociones generales; división de los conceptos	De los universales: naturaleza
	División de unívocos y análogos. Trascendentales y universales (predicables)	
	De los universales en particular (predicables); su coordinación	Nominalismo; falso realismo; realismo moderado

	Predicamentos: en general y en particular. Postpredicamentos	
	Manifestación de la simple aprehensión: signos y términos; división y propiedades	Utilidad del tratado de los universales
	Modi sciendi: en común; definición; división	
Segunda operación	El juicio: naturaleza; división	Naturaleza de la verdad: estados, actos
	La proposición: en general; especies	Existencia de la verdad: escepticismo absoluto e hipotético, duda metódica
	División de las proposiciones	
	Proposiciones modales	Criterios de la verdad: noción y división, sentidos e intelecto, criterios en particular
	Oposición, conversión, equipolencia	
Tercera operación	Del raciocinio en general	De la demostración
	Silogismo: materia, forma, principios, reglas	Silogismo probable; silogismo sofístico
	Figuras y modos; reducción de los modos	De la inducción
	De la invención del medio	De la ciencia: noción, división
	División del silogismo	Del método: en general, en particular

A lo dicho agreguemos que la consideración de la universalidad debería darse al comienzo, pues de ella depende la comprensión de todas las propiedades lógicas de los conceptos.

Gredt sigue estrictamente el orden de asuntos de Juan de Santo Tomás.

Sanguineti nos advirtió que desarrollaría una Lógica *filosófica*, en la que dejaba de lado los asuntos que pudieran considerarse más propio de una Lógica formal o *científica*. Propone una introducción y cuatro partes:

Lógica	
Introducción	Lógica espontánea; arte; ciencia; utilidad
	División; relación con la filosofía; noticia histórica

Lógica de los conceptos	Conceptos, imagen y realidad; abstracción
	Universales: fundamento real; univ. lógico y metafísico; el problema de los universales
	El lenguaje: naturaleza; actos lingüísticos; estructura
	Analogía: unívocos, análogos y equívocos; naturaleza; división
	Predicables: noción; pred. esenciales, propiedades; pred. accidentales
	Definición; división; oposición de conceptos
Lógica de la proposición	La proposición en general: naturaleza; estructura del juicio; verdad
	Clases de proposiciones: enunciación; proposiciones simples y compuestas
Lógica del raciocinio	El raciocinio en general: naturaleza; utilidad; estructura y reglas; fundamento
	El silogismo: simple, sus reglas; de relación; compuestos; lógica simbólica
	La inducción: principios del raciocinio; inducción esencial; inducción empírica
	Los sofismas: naturaleza; sofismas verbales; sofismas de concepto
El conocimiento científico	Noción y objeto de la ciencia
	Filosofía y ciencias particulares
	El orden de las ciencias
	El método de las ciencias: en general; experiencia científica; la demostración
	Los principios del saber científico

Ya hemos señalado los problemas que presenta la concepción de Sanguineti sobre la Lógica formal y material, junto con su distinción entre Lógica filosófica y científica. Pero el orden de asuntos que ofrece en su tratado se ajusta más, de hecho, al aristotélico. Está acertado al dedicar un capítulo al lenguaje y, sobre todo, otro a la analogía. Es de lamentar que no trate de los predicamentos, pero hay que reconocerle que no es un asunto estrictamente lógico. Deja de lado muchos temillas lógicos clásicos en los tratados escolásticos, o los trata muy rápidamente, en lo que no está totalmente equivocado. Al tratar del conocimiento científico no mantiene la formalidad del enfoque lógico, pasándose al metafísico. Pero se ha obligado a hacer un breve tratado introductorio,

por lo que no se le deben pedir demasiadas aclaraciones. Teniendo tan poco espacio, le da sin embargo mucho lugar a conceptos y distinciones de los lógicos modernos, perdiendo mucho en claridad y utilidad.

Se hace fácil criticar a los demás, pero ¿qué haríamos nosotros?

III. División de nuestro tratado de Lógica

Después de dar una introducción que considere la Lógica en sí misma – como estamos terminando de hacer –, conviene seguir ciertamente el orden de los tratados aristotélicos. Dejamos de lado la Retórica y la Poética, por las razones ya dichas, y anteponemos la Sofística a la Dialéctica, principalmente porque aquella es más breve y fue desarrollada por Aristóteles de manera completa. Con el tratado introductorio, son siete tratados en total.

Como para toda ciencia, quien pretenda desarrollar un tratado de Lógica debe tener siempre presente cuál es la formalidad precisa en que considera su sujeto, para ordenar sus pasos con método y para no incursionar en el terreno de las otras ciencias, confundiéndose a sí mismo y a sus discípulos. Sobre esto terminaremos de decir algo al tratar, en nuestro último punto, de la apertura de la Lógica a la Filosofía.

1º Tratado de los universales

Como concluimos al considerar el sujeto de la Lógica, ésta trata de los conceptos según las reglas de la universalidad lógica o de segunda intención. Este es el punto capital, pues todo nuestro tratado parte de la consideración de la universalidad. De allí los seis capítulos de este tratado:

- **La universalidad**. Aquí consideramos la universalidad de los conceptos como resultado de la abstracción. Estudiamos, entonces, la abstracción y sus modos; la distinción entre universalidad lógica y metafísica; las propiedades de la universalidad lógica; la división de la universalidad en sus modos: unívocos, análogos y equívocos. Aquí entra la doctrina de los antepredicamentos.

- **Los unívocos**. La universalidad unívoca tiene cinco modos, que los escolásticos denominaron «predicables». Pero la «predicabilidad» es una propiedad que se sigue de la universalidad, cuya consideración tiene su lugar en el tratado de la enunciación, por lo que conviene llamarlos por ahora «unívocos» y no «predicables». Aquí entonces consideramos los unívocos en general y luego en particular: género, especie,

diferencia, propio y accidente. Conviene también agregar, como hace Juan de Santo Tomás, la consideración del individuo.

• **Las categorías**. Bajo el nombre de predicamentos o categorías se estudian los géneros supremos de las cosas, y sus especies principales. No es un asunto estrictamente lógico y vuelven a estudiarse las categorías en la física y en la metafísica. Pero cabe una consideración lógica de estas nociones, y es de capital importancia si se quiere hacer de la Lógica una propedéutica de la filosofía.

• **Los análogos**. Los análogos son conceptos de una universalidad imperfecta. La renovación del tomismo puso en evidencia la importancia del estudio de la analogía y sus modos, asunto tratado muchas veces por los metafísicos, pero que es formalmente lógico.

• **Los trascendentales**. Así como conviene hacer un estudio lógico de los unívocos supremos, que son los predicamentos, así también es conveniente considerar los análogos supremos, llamados trascendentales, desde un punto de vista semejante al de los predicamentos.

• **Otras nociones**. Para terminar, conviene considerar ciertas nociones de uso frecuente en la ciencia, que Aristóteles trató después de las categorías y los escolásticos denominaron «postpredicamentos».

La definición y división, asuntos que muchos autores suelen poner en el tratado de la primera operación del intelecto, tienen su lugar – a nuestro parecer – en el tratado del método científico, como modos de alcanzar ciencia. Allí se verá su estrecha relación con la demostración científica. Tampoco nos parece necesario agregar – como hace Hugon – una consideración especial de los términos, como manifestación de los conceptos: basta la consideración general del lenguaje que ya hicimos en la introducción.

2º Tratado de la enunciación

Seguimos en sustancia el tratado del *Perihermeneias*.

• **Naturaleza**. Noción general. Las partes integrales o materia de la enunciación: nombre y verbo. Forma: la oración en general; diferencia específica.

• **Unidad**. Proposiciones simples y compuestas; afirmativas y negativas. Oposición y otras propiedades.

• **Verdad**. Predicación *per se* y sus modos; predicación *per accidens*. Proposiciones modales. Certeza, opinión y duda. En todo esto queda por determinar el mejor ordenamiento de asuntos.

3º Tratado del razonamiento

Aquí seguimos el tratado de los *Primeros Analíticos*. Es la parte más conocida de la Lógica y que ofrece menos dificultad. Lo único que pide atención especial es el capítulo de la inducción.

4º Tratado del método científico

Como hemos dicho y repetido, aquí está el corazón de la Lógica. No lo hemos llamado «Tratado de la ciencia» para que quede claro que no se trata todavía de la Lógica «aplicada», sino del método general que debe seguirse para cualquier ciencia. Aquí hay que aprovechar toda la doctrina de los *Segundos Analíticos*, pero este tratado pide ser ordenado, simplificado y completado, tarea que exige mucho del tratadista que la emprenda. Como avisamos, nos parece que aquí debe darse también el tratamiento completo de la definición y de la división. No decimos más.

5º Tratado de las falacias científicas

El tratado de la *Sofística* ha sido genialmente desarrollado por Aristóteles, y contamos también con un opúsculo de Santo Tomás a manera de resumen. Para dejar suficientemente expuesto un asunto de tanta utilidad no hace falta sino ejemplificar cada uno de los sofismas posibles.

6º Tratado de la investigación científica

El tratado de la *Dialéctica* es también una mina de oro, que puede completarse con una infinidad de temas, de allí que lo dejemos para el final. Aunque sea de temer que, como en la mayoría de los tratados de Lógica, sea un final que nunca llega.

C. La apertura a la Filosofía

Una de las funciones principales de la Lógica es la de proponer los problemas que deberá resolver luego la filosofía, favor nada pequeño porque el buen método de las ciencias pide comenzar justamente por hacer las preguntas convenientes. La Lógica, entonces, no sólo proporciona los instrumentos quirúrgicos para las operaciones filosóficas, sino

que ofrece también la ocasión de hacer un primer diagnóstico de las dificultades a resolver.

La delimitación de los problemas filosóficos es, además, una necesidad fundamental para la correcta exposición del arte de la Lógica porque, al precisar cuál es la zona de claridad en que se mueve el lógico y dónde comienzan las fronteras de la oscuridad en que sólo puede penetrar el filósofo, se evita incurrir en el pecado tan grave como frecuente de los tratadistas de traspasar sin aviso los límites formales de la Lógica e incorporar de contrabando asuntos psicológicos y metafísicos.

Señalemos cómo se da esto con el primer principio de la Lógica y luego mencionemos algunos otros casos a guisa de ejemplo.

I. El problema de los universales

El primer principio evidente por sí mismo del que parte toda la Lógica es que los conceptos son universales, esto es, que la unidad de la quididad abstracta se da en la multiplicidad de los individuos de los que se abstrae, y que, por lo tanto, puede predicarse de ellos [1]. Si consideramos por reflexión lógica nuestros conceptos, percibimos con toda evidencia que esto es así. La noción genérica de «animal» se da verdaderamente en lo que entendemos como «hombre», «vaca» y «perro»; así como la noción específica de «hombre» se da en los individuos «Juan», «José» y «Pedro».

Pero ¿qué es realmente la esencia única en la realidad múltiple de los individuos? ¿Es algo separado, como quería Platón? ¿Es un principio realmente distinto de lo singular, como han creído algunos filósofos? ¿No es más que un nombre común sin fundamento en la realidad, como enseña el nominalismo? Este es el problema que el lógico debe dejar planteado para el filósofo, pero cuidando que nadie traslade la oscuridad que tiene en el orden real de las cosas al orden de los conceptos, en el que reina la más completa claridad. Porque – repetimos – es absolutamente evidente que la noción de hombre se ha abstraído de los individuos referidos, y que la noción de animal se da en las especies mencionadas.

El lógico considera la maravillosa aptitud de la inteligencia para descubrir la esencia inteligible de las cosas y trabaja en ordenar las ideas según las reglas de la universalidad, pidiendo al filósofo que descubra lo que hay en las cosas como fundamento de tal inteligibilidad. Todos los demás problemas filosóficos que presenta el lógico no son

[1] Vuelva a releerse el primer capítulo de la presente exposición.

otra cosa que aspectos particulares de este deslinde fundamental entre la universalidad lógica y la universalidad metafísica.

II. Umbrales de la filosofía

Casi cada una de las precisiones y distinciones que el lógico establece mirando las intenciones intelectuales está señalando un problema a resolver en las realidades a que esas intenciones se refieren. La clasificación de las categorías exige considerar cómo se distingue la sustancia de los accidentes en el ente real; la distinción entre sustancia primera y segunda lleva a distinguir entre supósito y naturaleza; y la simple distinción entre esencia y existencia exigirá últimamente que se distinga entre la esencia y el acto de ser.

La definición de la verdad como adecuación del intelecto a la realidad es fácilmente establecida por el lógico, pero obliga al metafísico a llegar a Dios para fundarla. Lo mismo pasa con la estructura del razonamiento, que refleja en el intelecto el misterio de la causalidad. Y la distinción de las cuatro causas, que dará trabajo a siglos de escolástica, es planteada brevemente en el tratado de la demostración.

Es oficio de lógico marcar con una cruz todas las puertas por las que se ingresa a la sabiduría.

INTRODUCCIÓN A LA FÍSICA

Capítulo 1: La pregunta por la naturaleza 277
Capítulo 2: El sujeto de la Física general 285
Capítulo 3: La Física y las ciencias 313
Capítulo 4: El método de la Física general 357
Apéndice: Filosofía y ciencias de la naturaleza según Maritain 371

Habiendo adquirido el método de las ciencias en general con los tratados de lógica, nos disponemos a considerar qué son las cosas y por qué son así. Pero antes de comenzar con la consideración de las cosas en sí mismas, conviene precisar qué problema hay que enfrentar en primer lugar y qué método particular debemos utilizar para resolverlo.

Este primer tratado, entonces, considera la ciencia primera en sí misma. Cuenta con cuatro capítulos.

En el primero planteamos el problema cuya resolución supone la existencia de una primera ciencia general.

En el segundo capítulo determinamos el sujeto de esta ciencia general, pues vimos que una ciencia se especifica por el sujeto.

En el tercer capítulo, consideramos las características y propiedades de esta ciencia primera.

En el cuarto y último capítulo, prevemos el método que convendrá seguir, aplicando al caso particular el método general que nos enseñó la lógica [1].

---

[1] Tanto **Juan de Santo Tomás** como **Cosme Alamannus** dedican la primera cuestión de sus tratados de *Filosofía Natural* a la consideración de la ciencia en sí misma. — Juan de Santo Tomás comienza así: *"Cuestión primera. De la ciencia de la Filosofía y del orden del conocimiento.* Omitimos al presente muchas de las cosas que suelen disputarse de la ciencia de la Filosofía, porque fácilmente pueden evidenciarse de la resolución dada en la cuestión proemial de la lógica y en la última cuestión de los *Segundos Analíticos*. Entre éstas está si la Filosofía nos es necesaria, si es ciencia, si práctica o especulativa y otras cuestiones similares, que se deciden por una resolución similar. Pues consta que la Filosofía nos es necesaria para la investigación recta y científica de las cosas naturales. Que sea ciencia consta por la multitud de demostraciones que se hacen en el desarrollo de esta ciencia; y que sea, por último, especulativa, consta tanto por el fin de esta ciencia, que es la indagación y conocimiento de las verdades naturales, y no su hechura, como por los principios de los que procede, que muestran la verdad de modo resolutivo y no enseñan a fabricarla de modo compositivo. Por lo que quedan sólo tres cosas por explicar, que son propias de esta ciencia. Primero, cuál sea su objeto formal y material. Segundo, acerca de su unidad, si es una según especie átoma o si se divide en diversas especies según diversos objetos, por ejemplo, si la que trata del cielo es de diversa especie que la que trata de la generación o del alma, o si, por el contrario, todo esto es de una única especie. Tercero, acerca del orden del conocimiento, qué sea lo primero conocido por nuestro intelecto, que Aristóteles trató en el Proemio de este primer libro" (6b20-7a15). — Alamannus plantea así la primera cuestión: *"Cuestión primera. De la Filosofía natural.* Acerca de la Filosofía natural es necesario investigar primero *qualis sit et ad quae se extendat*. Acerca de lo cual se preguntan cinco cosas. 1. Si es ciencia. 2. Si una o muchas. 3. Si es especulativa o práctica. 4. Si trata de aquellas cosas que son en movimiento o en materia. 5. Cuál sea su sujeto" (1 a).

Capítulo 1
La pregunta por la naturaleza

A. Problemas generales, 277. — I. LO ESENCIAL Y LO ACCIDENTAL EN LAS COSAS, 278. — II. LO UNIVERSAL Y LO PARTICULAR, 280. — III. ¿SE PUEDE PLANTEAR UN PROBLEMA MÁS GENERAL?, 280.

B. Una respuesta general, 281.

Es maravillosa la variedad de cosas que se nos ofrecen a los sentidos, y si no hubiéramos investigado la buena manera de pensar, no sabríamos por dónde comenzar a conocerlas. El camino de la ciencia va de lo claro a lo oscuro, esto es, de lo evidente a lo problemático. Si todo fuera evidente no habría camino a recorrer. Lo nuestro, entonces, en cuanto filósofos, es lo problemático. Ahora bien, para dar con la entrada de este camino, hay que hacer la pregunta conveniente: "Los que quieren investigar con éxito – dice el Filósofo – han de comenzar por plantear bien las dificultades, pues el éxito posterior consiste en la solución de las dudas anteriores, y no es posible soltar, si se desconoce la atadura... Los que investigan sin haberse planteado antes las dificultades son semejantes a los que desconocen adónde se debe ir, y, además, ni siquiera conocen si alguna vez han encontrado o no lo buscado; pues el fin no es manifiesto para quien así procede, pero para el que se ha planteado antes las dificultades sí es manifiesto" [1].

Para preguntar lo que conviene, el arte de la lógica nos aconseja ir de lo general a lo particular. Lo que debemos hallar, entonces, es el *primer problema general*. Esta es la puerta que hay que pulsar.

A. Problemas generales

A lo largo de la lógica no dejaron de presentarse algunos problemas muy generales, que podemos reducirlos a dos, íntimamente relacionados: el problema de lo esencial y accidental y el problema de lo univer-

[1] Aristóteles, *Metafísica*, L. 3, c. 1.

sal y particular. Y no parece, a primera vista, que pueda plantearse otro problema más general.

I. Lo esencial y lo accidental en las cosas

Se nos hace evidente que ciertas cosas tienen aspectos esenciales, que no pueden no darse en ellas sin dejar de ser lo que son, y que tienen otros aspectos accidentales que pueden no darse, o darse de otra manera, sin que las cosas dejen de ser lo que son. Lo vemos fácilmente en las cosas artificiales, que conocemos mejor, pero también alcanzamos a distinguirlo en algunas naturales. Es más, nos dimos cuenta que percibir lo esencial es lo propio de la inteligencia, que nos distingue de los demás animales.

Pero esta distinción envuelve admirables problemas. Lo esencial es lo que se entiende, lo que se explica por sí mismo dando satisfacción a la inteligencia. Nadie que entienda lo que es una bicicleta se pregunta por qué tiene dos ruedas. Lo problemático está en lo accidental, en lo que puede ser o no ser. ¿Por qué es, si puede no ser? ¿Por qué la bicicleta es roja, si puede ser azul? Es más, hasta podemos preguntarnos si verdaderamente hay aspectos accidentales en las cosas, o nos parecen tales porque no llegamos a entenderlas perfectamente. ¿No habrá alguna razón que explique por qué conviene que ésta bicicleta sea roja y no azul, poniendo al descubierto que no era en realidad accidental sino esencial? Porque nuestra inteligencia sufre malestar al pensar que haya cosas que son sin razón.

Ahora bien, este problema no sería acuciante si se diera sólo en pocas cosas y observáramos que lo accidental o posible siempre aparece como algo secundario. Pero no es así, sino todo lo contrario, porque la accidentalidad aparece como algo *primario*, parece darse en la *generalidad* de los entes, y esto como a *tres niveles* de profundidad, tanto en la apariencia de las cosas, como en su esencia y hasta en su misma existencia:

• *Apariencia.* Todas las cosas, como las personas en sociedad, manifiestan su condición por sus típicos trajes, pues podemos clasificarlas en sus diversas especies por sus cualidades sensibles. Pero como ocurre con las personas, estos ropajes son apariencias mudables. Lo demuestra, primeramente, el despertar de cada día, porque en la noche quieta y silenciosa nada sentimos, pero al levantarse la aurora las cosas comienzan a vestirse de sus colores, a tararear cada una sus propias canciones, a emitir sus característicos aromas y dejar sentir la frescura de sus cuerpos. Lo demuestran además, secundariamente, nuestros propios

sentidos, porque para conocer una cosa y otra se van poniendo y sacando los trajes de cada una, pues los ojos se tiñen del color de las cosas que ven y los oídos vibran al son de las cosas que suenan. La sensibilidad, entonces, parece ser condición general de las cosas, al menos de las que nosotros percibimos, porque ¿cómo conocer lo que no sentimos? Y parece ser algo primariamente accidental o posible porque, aunque al jazmín le es esencial sentirse blanco y con su figura y aroma característicos, sin embargo, puede sentirse o no sentirse.

• *Esencia.* Por la consideración de las causas podemos penetrar más profundamente en las cosas y conocer sus esencias. Así como considerando los materiales y la forma podemos conocer qué es una bicicleta, y sobre todo considerando su finalidad, así también podemos hacer con las cosas de la naturaleza. Es maravillosa la necesidad que se descubre en la organización de una colmena, brillando por muchas partes la inteligencia de lo esencial. Pero más evidente es todavía que toda esta ordenada organización depende de causas anteriores respecto a las cuales es totalmente contingente, porque a los vegetales que producen flores con polen les es contingente que la colmena funcione. No es difícil observar que todas las regiones de la realidad natural en las que podemos descubrir la necesidad de lo esencial, están como enmarcadas y dependientes de regiones de contingencia y accidentalidad anteriores y más generales. El que vive en los trópicos descubre la necesidad de la sucesión de las estaciones para el reino vegetal y animal que lo rodea, pero para los pingüinos del polo y las selvas del ecuador les es necesaria la perpetuidad del frío o del calor. Mas los continentes parece que se mueven y ocupan los actuales lugares por casualidad, y la misma inclinación del eje de giro terrestre respecto al sol parece totalmente contingente, pues nada parece haber en el globo terráqueo que le impida girar en otro ángulo. De manera que las casi infinitas relaciones esenciales que descubre la ecología entre los seres vivientes, parecen enmarcadas en las meras posibilidades que descubre la geología.

• *Existencia.* La existencia misma de todas las cosas de la naturaleza parece ser accidental. Es muy evidente en los animales y plantas; es bastante evidente en cuanto a los continentes y océanos; y aun lo que para los antiguos parecía necesario, los astros, los modernos telescopios nos los muestran naciendo y muriendo como por casualidad. ¿Qué puede decirse esencial en la naturaleza si la existencia misma de la generalidad de las cosas parece ser accidental?

El primer problema general, entonces, que plantea la naturaleza – entendiendo por naturaleza todas las cosas que se nos presentan inmediatamente a nuestro conocimiento – consiste en que lo accidental o

posible está en la apariencia, esencia y existencia de todas las cosas, como en su primera raíz, siendo que sólo podemos conocer y explicarnos lo esencial y necesario. ¡No es un problema pequeño!

II. Lo universal y lo particular

Un segundo problema general es el que plantea la distinción entre sustancia primera y segunda, es decir, entre lo particular y lo universal. Es evidente en varios casos que los aspectos quiditativos genéricos y específicos son comunes a muchas cosas, esto es, son universales, mientras que las cosas se distinguen numéricamente entre sí por aspectos individuales. Esta distinción está íntimamente relacionada con la anterior, porque los aspectos quiditativos son esenciales y los individuales son accidentales. Y agrega cuestiones sobre el problema anterior: ¿Cómo puede ser que sustancias numéricamente distintas tengan la misma quididad? ¿Qué es la quididad y cómo se distingue de la sustancia particular?

III. ¿Se puede plantear un problema más general?

La lógica nos enseña que la noción más general, primera del intelecto y a la que se reduce toda otra, es la noción análoga de «ente». Como el ente es «lo que es», la pregunta más universal que se puede plantear es: ¿Qué es «lo que es»? Pero a primera vista no parece ser más universal que la que plantea lo esencial y accidental, porque lo esencial se explica por sí mismo y todos los entes aparecen heridos por la accidentalidad hasta en su misma existencia. Parece entonces que preguntar ¿Qué es «lo que es»? equivale a preguntar ¿Por qué «lo que es» comienza y deja de ser? Porque si descubriéramos causas que expliquen la necesidad de estos cambios, que parecen accidentales, entenderíamos todo lo que es y ya nada nos preguntaríamos.

Salvo que halláramos que lo que explica la existencia de las cosas que vemos, sean otras cosas necesarias que no vemos, cuya esencia no lleguemos a entender – lo que la creencia común de los hombres sostiene y la fe católica nos asegura –. Entonces sí aparecería una cuestión más general, porque «lo que es» ya no sería sólo aquello cuya existencia aparece como accidental.

Pero como el buen método nos pide comenzar por lo evidente, proponemos como *primer problema general*, primero al menos *para nosotros*, el siguiente: ¿Qué es lo que hace ser y dejar de ser las cosas, permanecer o cambiar? Porque si hallamos causa necesaria de lo que

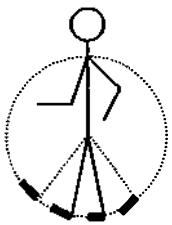
aparece como accidental y posible en las cosas, podríamos esperar dar satisfacción plena a la curiosidad filosófica. De la solución de este primer problema parece depender la del segundo: ¿Qué es la quididad universal en la sustancia particular? [1]

B. Una respuesta general

Cuando observamos una bicicleta, nos complace entender cómo se ha alcanzado tanta utilidad con tan simples instrumentos. Tres principios físicos entran en juego, la rueda, la palanca y la inercia. La rueda aprovecha la distribución de fuerzas en el caminar del hombre, que se desplaza con el mínimo esfuerzo, y da como una infinitud de continuos

[1] Nos referimos *ingenuamente* a la esencia y existencia de las cosas y nos parece ver que, aun entre tomistas, se plantea aquí un problema falso, que quisiéramos evitar desde el principio. J. de Tonquédec lo plantea desde el prefacio de su excelente obra *La philosophie de la nature*, Lethielleux, Paris, 1956. Dice allí: "El favor que encuentran actualmente los filósofos de la existencia puede dictar a lectores de nuestras páginas una primera objeción. La filosofía de la Naturaleza, dirán quizás, tal como Aristóteles y Santo Tomás la han comprendido, no es más que una filosofía de las puras esencias, «un esencialismo» seco, totalmente ocupado en análisis conceptuales, definiciones abstractas y que deja de lado el hecho capital de la existencia. Es muy cierto, en efecto, que esta filosofía considera ese hecho como adquirido. Parte de él. Es su *presupuesto* necesario. Antes de toda especulación, en una experiencia anterior y primitiva, la existencia de la Naturaleza nos es *dada*: constituye la materia misma del estudio que se trata. La cuestión ὅτι, *an est?* se encuentra así resuelta sin ambages y un juicio espontáneo de existencia es inmediatamente puesto: «es, hay algo». Pero dicho esto, la labor propia de la inteligencia filosófica comienza. «Hay algo», pero ¿qué es? La cuestión τί, *quid est?* ha surgido. [...] La filosofía de la Naturaleza toma entonces su origen en una experiencia fundamental, más allá de la cual no es posible remontarse, que le entrega como real el objeto de su estudio. Después de la intuición primera y el juicio inmediato que la traduce, no tiene más que decir sobre la existencia. Queda como establecida de manera cierta y definitiva. [...] Santo Tomás pone la existencia en su lugar, el primero; le asigna la función suprema a ese «acto» que realiza todo, sin el cual nada sería. Pero abrid cualquiera de sus escritos. Lo encontraréis el ochenta por ciento de las veces ocupado en analizar las esencias, en determinar *lo que son* los seres, en *definirlos* con todo el rigor posible, en *distinguirlos* cuidadosamente unos de otros" (p. 1-3). Es un error confundir la *existencia* de las cosas, que salta a la vista de cualquiera que abre los ojos, con el *acto de ser* tomista, a cuyo asalto sólo pudo llegar la vista de un Santo Tomás. Al acto de ser no puede llegar la física, ni lo necesita. Pero la existencia de las cosas no es un "dato inicial" del que luego nada se dice. Está constantemente ante los ojos del filósofo, y sobre todo del físico, que trata de descubrir lo permanente en medio de cosas que cambian, que entran y salen de la existencia. Hallamos las esencias leyendo atentamente en lo que la experiencia sensible nos ofrece de las cosas, y la experiencia queda del choque con la existencia. Pero es propio del sabio descubrir lo permanente en medio de lo cambiante.

pasitos. La longitud de los pedales adecua la fuerza de las piernas en relación a la dificultad del desplazamiento de acuerdo a la proporción de palancas con el radio de la rueda. Y la inercia del cuerpo en velocidad compensa, con un leve giro del manubrio, la tendencia a caer por gravedad de uno u otro lado. La quididad de este artefacto se comprende fácilmente, pues lo ideó el hombre, y la razón de su existencia también, pues su utilidad movió el hombre a fabricarlo.



Pero para la perfección de una bicicleta hacen falta más cosas y para su completa comprensión muchas más. Su estructura pide ser a la vez liviana y rígida, y si bien los metales cumplen estas condiciones, el plomo y el titanio no lo hacen de la misma manera. Además, no terminamos de comprender su funcionamiento sin saber qué es la gravedad y la inercia, que dependen de alguna manera de la corporeidad del ciclista con su bicicleta. Ahora bien, estos otros aspectos no pueden reducirse como a su principio al arte del hombre. ¿A qué otro principio se los debe reducir?

La respuesta general que los hombres han dado a este tipo de cuestiones, es que todos estos aspectos dependen de la «naturaleza» de las cosas. La gravedad y la inercia responden a la naturaleza de los cuerpos; la resistencia a la fractura es propia de la naturaleza de los metales; y el titanio y el plomo tienen cada uno distinta naturaleza. Es más, no sólo se atribuye a la naturaleza la quididad y propiedades de las cosas, sino también su existencia. Es la naturaleza la que nos aporta el titanio y el plomo, como también a ella se atribuye la producción de las cosas corporales. Como diremos más adelante, la palabra «naturaleza» hace referencia a la generación, pues viene de *nascor*, *natus*, como apócope de *nascitura* [1].

Parece entonces que la respuesta general a la pregunta general que habíamos formulado es la siguiente: Lo que hace ser y dejar de ser las cosas, permanecer o cambiar, es la naturaleza. Y la ciencia general que quiera explicar el porqué de todo lo que nos aparece a los sentidos, que no nos resulta evidente pues parece accidental, puede llamarse «Ciencia o Filosofía de la naturaleza». El nombre, en este caso, no lo toma del su-

[1] Tonquédec comienza sus *Prolegómenos* sobre la filosofía de la naturaleza explicando por cuatro notas lo que se entiende por «naturaleza»: "1° Se entiende comúnmente por Naturaleza el conjunto de los seres *materiales, sensibles*... 2° En segundo lugar, la Naturaleza es el dominio del *cambio*, del *movimiento*... 3° La Naturaleza es el dominio de la *diversidad*, pues nos presenta a seres *distintos*... 4° Los seres distintos que componen la Naturaleza no son sólo móviles: tienen, además, *el principio de su cambio en ellos mismos*" (p. 19 a 29).

jeto que considera, que son las cosas tal como se nos ofrecen a los sentidos, sino del fin, esto es, del principio o medio explicativo que procura hallar.

Históricamente se han dado diversas maneras de «Ciencia de la naturaleza» o «Física», según la etimología griega, pero para poder juzgar si se trata realmente de lo que responde al problema que aquí planteamos, y si esta ciencia es una o múltiple, es necesario considerar su sujeto porque, como vimos en la lógica, toda ciencia se especifica por su sujeto.

Capítulo 2
El sujeto de la Física general

A. Una ciencia de la naturaleza parece carecer de sujeto, 285. — I. El sujeto de una ciencia debe ser algo necesario, 286. — II. La naturaleza es principio de lo que no es necesario, 287. — III. Una ciencia de la naturaleza carecería de sujeto, 287.

B. Existencia del sujeto de la Física, 288. — I. Acerca de lo necesario y sus modos, 289. — 1º Consideración real, 289. — 2º Consideración lógica, 291. — II. Lo necesario en los entes naturales, 292. — III. La ciencia de la naturaleza no carece de sujeto, 294.

C. Definición del sujeto de la Física, 295. — I. Prenotando acerca de la definición, 295. — II. Algunas definiciones incorrectas, 297. — 1º El ente sensible, 297. — 2º El ente corpóreo, 298. — 3º El ente material, 299. — 4º El ente natural, 300. — III. Objeciones contra la sentencia aristotélica, 300. — 1º En razón de la necesidad, 300. — 2º En razón de la accidentalidad, 300. — 3º En razón de la extensión, 301. — IV. El sujeto de la Física general es el «*ens mobile*», 301. — 1º El sujeto de la Física general debe ser lo primero conocido, 301. — 2º Lo primero conocido es la sustancia real en potencia, 302. — 3º Definición del sujeto de la Física general, 305. — 4º Así lo define Santo Tomás, 306. — V. Bondad de la definición, 309. — 1º Respecto al ente sensible, 309. — 2º Respecto al ente corpóreo, 309. — 3º Respecto al ente material, 310. — 4º Respecto al ente natural, 310. — 5º En cuanto a la necesidad, 311. — 6º En cuanto a la accidentalidad, 311. — 7º En cuanto a la extensión, 311.

Los hombres han llamado «naturaleza» al principio explicativo de todo lo que se nos ofrece a los sentidos, y han procurado conocerlo. Pero para poder juzgar si se da verdadera y propiamente una «ciencia de la naturaleza», hay que determinar el sujeto que ésta tendría, lo que podría llamarse ente o cosa natural. Ahora bien, en un primer análisis, parece imposible que se dé tal sujeto. Por lo tanto, primero consideraremos las dificultades, luego veremos si tienen solución y se hace posible la existencia de un sujeto para la ciencia natural, y en caso afirmativo, determinaremos finalmente la definición del sujeto.

A. Una ciencia de la naturaleza parece carecer de sujeto

El sujeto de una ciencia es aquello de lo que se tiene *simpliciter* ciencia; y la ciencia, como vimos en el «Tratado de la demostración», es

un *conocimiento de lo necesario y sus causas en cuanto tales* [1]. Ahora bien, dijimos en el capítulo anterior que la naturaleza se considera principio o causa de lo que puede ser o no ser, esto es, de lo no necesario. Por lo tanto, una ciencia de la naturaleza parece imposible por definición, pues lo que puede tomar como sujeto de consideración, el ente natural, es por definición no necesario, en cuanto sometido al cambio.

Expongamos con más detalle la objeción, porque es lo que llevó a filósofos de la magnitud de Platón a negar la posibilidad de una ciencia de la naturaleza.

I. El sujeto de una ciencia debe ser algo necesario

Al sujeto de una ciencia podemos considerarlo de dos maneras, directa o real y refleja o lógica.

De manera directa o real, el sujeto es aquello de lo que se tiene *simpliciter* ciencia. Ahora bien, la ciencia es un conocimiento cierto, y sólo puede haber conocimiento cierto de lo que no puede ser de otro modo. Si conocemos que el caballo corre, pero puede ser que en cualquier momento se detenga, este conocimiento no es cierto sino en la medida en que está bajo la actual percepción sensible, pero esta certeza no es científica. Y la ciencia es, además, un conocimiento perfecto, por lo que de cada cosa que conoce, no sólo debe conocer lo que es, es decir, su quididad, sino también sus partes y propiedades, sus causas y efectos. Pero de todo lo último no se tiene ciencia *simpliciter*, pues tanto las partes como las propiedades y las causas como los efectos, no se consideran por sí mismos y separadamente, sino como algo de la cosa cuya quididad se considera. Sólo de ésta se puede decir *simpliciter* que se tiene ciencia, de allí que sólo ésta se considere su sujeto propio. Por lo tanto, el sujeto de una ciencia debe ser algo necesario: "*Illud de quo simpliciter habetur scientia, oportet esse necessarium, scilicet quod non contingat aliter se habere*" [2].

De manera refleja o lógica, el sujeto es aquello de lo que se demuestran las conclusiones científicas y cuya definición hace de término medio de las demostraciones. Pero sólo tiene quididad y definición lo que es ente *per se* y no lo que es ente *per accidens*. Podemos definir lo que es el hombre, pero no lo que es el hombre blanco que corre, porque blanco y correr no pertenecen necesariamente a hombre. Por lo tanto,

[1] In I Post. Anal. lect. 4, n. 32.

[2] In I Post. Anal. lect. 4, n. 34: "Aquello de lo que se tiene ciencia *simpliciter*, debe ser necesario, esto es, que no ocurra que se dé de otro modo".

sólo puede ser sujeto de la ciencia el ente *per se*, que tiene un modo de ser necesario, y no el ente *per accidens*, cuyo modo de ser no es necesario: "*Nulla speculatio cuiuscumque scientiae potest esse circa* [*ens per accidens*]" [1].

II. La naturaleza es principio de lo que no es necesario

La naturaleza sería un principio o causa oculta que daría razón de la generación y corrupción de las cosas, así como de su permanencia o cambio de estado. Este oculto principio se considera a veces como único y general, por cuanto sería el responsable del orden de todas las cosas en el universo, y otras veces se lo considera múltiple y particular, como cuando se habla de la naturaleza de la lechuga o del perro.

Pero las cosas que cambian, en cuanto cambian no son necesarias. La lechuga y el perro pueden ser definidos en aquello que son esencialmente. Pero lo que se genera y corrompe no es la esencia de la lechuga o del perro, sino esta lechuga y aquel perro, de los que ciertamente no puede decirse que existen necesariamente, pues hace un tiempo no existían y dentro de otro tiempo no existirán. Pueden considerarse necesarias sus esencias, pero no sus existencias.

Lo mismo hay que decir de los cambios de estado. Podrá definirse el agua y el calor, que son entes *per se*, y demostrarse sus propiedades en razón de cada definición. Pero del paso del agua fría al agua caliente no puede haber definición, porque ambas cosas son ente *per accidens*. Si le fuera necesario al agua estar fría, no podría pasar a estar caliente [2].

III. Una ciencia de la naturaleza carecería de sujeto

Pretender hallar una ciencia de los entes en cuanto que cambian, queriendo descubrir la misteriosa naturaleza como principio o medio de demostración, parece una empresa absurda, pues consistiría en hallar la necesidad de lo no necesario.

Otro asunto sería si por «naturaleza» no entendemos un principio de cambios, sino la misma esencia necesaria de las cosas, explicada por

---

[1] In VI Metaph. lect. 2, n. 1172: "Ninguna especulación de ninguna ciencia puede darse acerca del ente *per accidens*".

[2] Alamannus, q. 1, a. 1 2ª obj.: "Además, dice el Filósofo que la ciencia no es de las cosas contingentes sino de las necesarias; pero la filosofía natural trata de las contingentes, pues trata de las cosas móviles y en cuanto a alguna de sus partes, de las cosas que se generan y corrompen; pero todo lo que se mueve, genera y corrompe, en cuanto tal es contingente".

la definición. Porque entonces no tratamos de los entes en cuanto cambian, sino en cuanto no pueden ser de otro modo. Aunque hay que reconocer que estos entes no son las lechugas que van a las mesas ni los perros que corren y ladran. Qué sea el sujeto de este modo de ciencia queda por ver:

• Los sabios antiguos, como Platón, afirmaron que son formas ejemplares inmóviles y eternas de las cosas que cambian, a las que llamaron «ideas», y trataron de hallar una ciencia o filosofía de las ideas.

• Los sabios cristianos, como San Agustín, sostuvieron que estas ideas se dan en la mente divina. Así como la esencia de la bicicleta no se halla en los hierros, agregados accidentalmente, sino en la mente del artífice, así también las esencias de las cosas que vemos cambiar están en la mente del Artífice divino. De manera que la única ciencia de las cosas sería la teología, pues su sujeto es siempre algo en Dios.

• Los sabios modernos sostienen que, así como las esencias de las cosas artificiales están en la mente del artífice, así también las esencias de las cosas naturales están en la mente del científico, no como ideas prácticas sino como ideas teóricas. Así como el ingeniero inventa un diseño mental del artefacto, que si está bien pensado no puede no funcionar, pero que al ser fabricado con materiales determinados, pierde su necesidad y puede no andar; así también el científico inventa un diseño mental de las cosas que cambian, proponiendo relaciones necesarias entre sus diversos aspectos. La necesidad de que el proyectil describa una parábola está en la mente y no en la cosa, que podría no ser arrojada nunca. El sujeto de las ciencias de la naturaleza, entonces, parece ser la teoría científica, ente de razón.

El sujeto de una ciencia de la naturaleza propiamente dicha tiene que ser necesario. Por lo tanto, podría ser la forma ejemplar eterna, o la idea divina, o la teoría científica; pero no parece que puedan ser las cosas mismas que cambian en razón de un cierto principio intrínseco al que se llama naturaleza, como quería Aristóteles y Santo Tomás, pues no son necesarias por definición.

B. Existencia del sujeto de la Física

Es verdad inconcusa que sólo hay ciencia de lo necesario, y que tanto se extiende la ciencia cuanto se extiende la necesidad. Pero lo necesario no se dice de una única manera. Por lo tanto, primero considerare-

mos los modos como se da lo necesario, para luego investigar si en los entes naturales puede darse alguna manera de necesidad que les permita constituirse en sujeto de una ciencia de la naturaleza.

I. Acerca de lo necesario y sus modos

Necessarius viene de *necesse*, que se forma de *ne cessum*. *Cessum* es el participio del verbo *cedo*, que significa marchar, retirarse, ceder. «Necesario», entonces, es lo que no puede quitarse, ni dejar de producirse, ni dejar de estar o dejar de ser. De manera más general, se dice necesario lo que no es posible que no sea.

Como se ve por la generalidad del término, necesario puede decirse de diversos modos. Primero consideraremos lo necesario en las cosas (consideración real) y luego lo necesario en la ciencia de las cosas (consideración de razón).

1º Consideración real

Necesario, entonces, es lo que no puede no ser o no puede ser de otro modo [1]. Ahora bien, una cosa puede ser necesaria de dos maneras fundamentales: o por sí misma, o por alguna causa [2]. Necesario por sí mismo sólo puede ser Dios o algo divino. Si en las cosas que vemos hay algo necesario, tiene que serlo por alguna causa. De allí que la noción misma de necesidad está para nosotros estrechamente ligada a la noción de causa, "*causa enim est ad quam de necessitate sequitur aliud*" [3].

Lo necesario por alguna causa puede darse, a su vez, de dos modos, *simpliciter* o *secundum quid*:

- Es *absolutamente* necesario (*simpliciter*), aquello cuya necesidad depende de causas anteriores.
- Es *hipotéticamente* necesario, aquello cuya necesidad depende de lo que es posterior en el ser [4].

---

[1] In V Metaph. lect. 6, n. 832: "Necessarium etiam dicimus sic se habere, quod non contingit aliter se habere: et hoc est necessarium absolute".

[2] In V Metaph. lect. 6, n. 839: "Aliqua sunt necessaria dupliciter. Quaedam quidem quorum altera sit causa necessitatis; quaedam vero quorum nulla sit causa necessitatis; et talia sunt necessaria propter seipsa". — I, q. 2, a. 3: "Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet".

[3] In V Metaph. lect. 6, n. 827: "Causa es aquello respecto a lo cual se sigue otra cosa por necesidad".

[4] In II Physic. lect. 15, n. 270: "Quaerit ergo primo utrum in rebus naturalibus sit necessarium simpliciter, idest absolute, aut necessarium ex conditione, sive ex suppositione".

Supongamos que de A se sigue necesariamente B. Es verdad que si A puede ser o no ser, de B habrá que decir también lo mismo. Pero si se pone que A es, como mientras es no puede no ser (en razón del principio de no contradicción), se sigue que B es de modo absolutamente necesario. Obsérvese que la necesidad se predica de B y no de A, que es su causa, porque la existencia de A es un mero hecho, mientras que la existencia de B no puede quitarse por causa de A. Por lo tanto, aquello que depende de causas anteriores, puestas éstas, es *absolutamente* necesario [1].

Supongamos ahora que B se sigue necesariamente de A y sólo de A, y que A no se ha puesto, sino que puede ser o no ser. En este caso, hay lugar todavía para predicar la necesidad de otra manera, porque podemos decir que para que B sea, es necesario que A sea. Obsérvese que en este caso la necesidad no se predica de B sino de A. Bajo la suposición o hipótesis de que B sea, se hace necesario que sea A. Por lo tanto, aquello que depende de lo que es posterior en el ser, puede ser *hipotéticamente* necesario.

Podría objetarse, con razón, que este último modo de necesidad no es real sino sólo lógico, porque no se produce en razón de ninguna causa, sino que se toma del efecto. La necesidad real se da en el efecto en razón de la causa, porque el ser del efecto depende del ser de la causa y no a la inversa. La silla es necesariamente combustible, de modo absoluto, porque es de madera; pero decir que es necesariamente de madera porque es combustible es legítimo en un orden lógico (pues por una demostración «*quia*» puede concluirse con necesidad en la existencia de la causa a partir del efecto), pero no es legítimo en el orden real, pues la realidad de la combustibilidad se sigue de realidad de la madera y no a la inversa. La silla podría haber sido de metal y no sería combustible.

Pero la necesidad hipotética tiene cierta realidad si B no se considera como efecto y consecuencia de A, sino como *fin*. Porque si bien el fin es posterior en el ser, es empero anterior en la intención, y como tal, es verdadera causa. Si en la intención del artífice está que la silla sea com-

[1] La consideración de lo «necesario» es propia de la metafísica, por lo que ahora hemos distinguido sólo lo que conviene a nuestro asunto. Las distinciones de necesario por sí o por causa y necesario absoluto o hipotético no se siguen una de otra sino que se cruzan entre sí. El «hecho» en cuanto tal es necesario por sí mismo y no por alguna causa, pero con necesidad hipotética y no absoluta. Acerca de lo que ocurre «de hecho» nadie busca causas de su necesidad: dado que es, no puede no ser. *Contra factum, non fit argumentum.* Y como dijimos, lo necesario por sí mismo es en cierto modo *algo divino*: el «hecho» depende del querer o del permiso divino y recibe de Dios la necesidad de «lo que es». Pero aunque es necesario por sí, sin embargo lo es hipotéticamente, pues Dios podría no haber querido que sea. Como se ve, el asunto se las trae.

bustible, hacerla de madera entonces se hace realmente necesario, aunque evidentemente se trata de un modo distinto de necesidad.

Por lo tanto, hay dos modos reales de necesidad por alguna causa:

• *Necessitas absoluta*, en cuanto depende de las causas anteriores tales como la materia, la forma o la causa eficiente. "Como es evidente por lo necesario que depende *ex materia*, pues que el animal sea corruptible es necesario *absolute*, ya que se sigue de que lo que es animal está compuesto de contrarios. Igualmente, también lo que tiene necesidad *ex causa formali* es necesario *absolute*, como que el hombre sea racional, o que el triángulo tenga tres ángulos iguales a dos rectos, lo que se reduce a la definición del triángulo. E igualmente lo que tiene necesidad *ex causa efficiente*, es absolutamente necesario, como es necesario que haya alternancia de noches y días por el movimiento del sol" [1].

• *Necessitas ex suppositione*, en cuanto depende de la causa final, que es posterior en el ser pero anterior en la intención del agente. "*Huiusmodi necesitas est ex fine, et ex forma inquantum est finis generationis*" [2].

2º Consideración lógica

La ciencia es un conocimiento de lo necesario por sus causas, que se alcanza por la demostración. La demostración propiamente científica es la «*propter quid*», es decir, la que va de las causas a las consecuencias; y es de lo necesario (*necessariorum*) y a partir de lo necesario (*ex necessariis*). Debe ser necesaria la conclusión, que es lo que *simpliciter* se demuestra, y debe partir de principios necesarios. Ahora bien, como los principios son causa de la conclusión, la conclusión es necesaria por alguna causa, mientras que los primeros principios deben ser evidentes y necesarios por sí mismos [3].

Los principios son necesarios por sí mismos porque son algo en cierto modo divino, pues se dan en la mente a manera de un reflejo especular de la Verdad primera que es Dios [4]. Pero mostrar esto pertenece a la metafísica, única ciencia que reflexiona acerca de sus propios principios. La necesidad, en cambio, de la conclusión de una demostración *per causam* o *propter quid*, única verdad propiamente científica, es una necesidad con causa.

---

[1] In II Physic. lect. 15, n. 270.

[2] Ibid.: "Esta necesidad viene del fin, y de la forma en cuanto es fin de la generación".

[3] In V Metaph. lect. 6, n. 838-839.

[4] I, q. 16, a. 5 ad 1: "Anima non secundum quamcumque veritatem iudicat de rebus omnibus; sed secundum Veritatem primam, inquantum resultat in ea sicut in speculo, secundum prima intelligibilia".

Ahora bien, las causas que dan razón de la conclusión están implicadas en el término medio de la demostración, que consiste en la definición del sujeto. La definición puede tomarse de las causas intrínsecas, material y formal, pero también de las extrínsecas, en especial de la finalidad. Pero el fin, como veremos mejor más adelante, es la primera de todas las causas y da razón de la necesidad de la materia y de la forma. Por eso, además de demostrar la necesidad de muchas propiedades del sujeto en razón de la materia y la forma, puede demostrarse la necesidad de que el sujeto tenga tal materia y tal forma en razón del fin. De allí que el fin, aunque es último en el orden del ser, es principio en el orden lógico de la demostración, porque es primero en el orden de la intención, es decir, es primero en el razonamiento práctico del agente [1].

La demostración «*quia*» concluye en la existencia de la causa a partir del efecto. Puede ser válida para cualquiera de las cuatro causas, pero la necesidad se dice de la mera existencia de la causa y no de su quidad.

II. Lo necesario en los entes naturales

Llamamos entes naturales a los que comienzan y dejan de ser y cambian de estado por ciertos principios que les son intrínsecos, a los que se ha denominado en general «naturaleza». Y decimos entes artificiales a los que tienen principio extrínseco en el arte del hombre. Es cierto que lo que cambia, en cuanto tal no es necesario por sí mismo, pues si lo fuera no cambiaría. Pero es evidente también que lo que cambia, cambia por algo, por alguna causa. Por lo tanto, si bien entre los entes naturales y artificiales no hallaremos lo necesario *por sí mismo*, sí podemos hallar lo necesario *por alguna causa*. Y como los entes artificiales nos son más conocidos, conviene considerar cómo se da en ellos la necesidad para comprender mejor cómo se puede dar en los naturales.

En las artes hay razón y demostración porque en ellas se da lo necesario *per causam*, según los dos modos que hemos distinguido. La utilidad del mueble, por ejemplo, se sigue con necesidad absoluta de la for-

[1] In II Physic. lect. 15, n. 273: "In iis quae fiunt propter finem, eundem ordinem tenet finis, quem tenet principium in demonstrativis. Et hoc ideo quia etiam finis est principium, non quidem actionis, sed ratiocinationis; quia a fine incipimus ratiocinari de iis quae sunt ad finem: in demonstrativis autem non attenditur principium actus, sed ratiocinationis; quia in demonstrativis non sunt actiones, sed ratiocinationes tantum. Unde convenienter finis in iis quae fiunt propter finem, tenet locum principii quod est in demonstrativis. Unde similitudo est utrobique; quamvis e converso se videatur habere propter hoc quod finis est ultimum in actione, quod in demonstratione non est".

ma del mueble; y la forma, a su vez, se sigue con necesidad absoluta de la madera y del proceso de fabricación utilizados. Pero la madera y el proceso de fabricación pueden decirse también necesarios, pero no con necesidad absoluta sino hipotética, porque el carpintero comprendió que no podía hacer de otro modo para poder dar la forma al mueble; y la forma puede decirse también necesaria con este otro modo de necesidad, porque de otra manera no se alcanza la utilidad del mueble. En cuanto a la necesidad absoluta, la forma es considerada efecto de la materia y del proceso, y la utilidad efecto último de la forma con lo demás. Pero en cuanto a la necesidad hipotética, la forma es ahora considerada como fin inmediato de la materia y del proceso, y la utilidad como fin último de la forma y de todo lo demás. Y es evidente que lo que explica más plenamente la necesidad de la existencia y naturaleza del mueble, es la condición o hipótesis de la utilidad como causa final.

En los entes naturales hallamos algo semejante a los artificiales, porque el arte imita la naturaleza. En los entes naturales, tanto minerales como vegetales y animales, podemos a veces descubrir que su existencia y naturaleza cumple un servicio en orden al mayor bien del mundo. Este servicio, difícil de determinar en la mayoría de los casos, se sigue con necesidad absoluta de la naturaleza de la cosa. Podemos también descubrir que la naturaleza de cada cosa responde con necesidad absoluta a la disposición de sus partes y al proceso de su generación. Estas investigaciones y la comparación con los procesos artificiales, nos permiten descubrir la *finalidad* en los procesos naturales, hallando entonces la necesidad hipotética de los elementos materiales y de los procesos de generación, que se ordenan a la forma y naturaleza de estas cosas como a su fin. Y a su vez podemos, al menos en algunos casos, demostrar la necesidad hipotética de la existencia de entes de tal naturaleza en razón del servicio que prestan al orden del mundo, que es su última finalidad.

La diferencia, sin embargo, entre los entes naturales y artificiales es evidente. Las disposiciones del arte se agregan como modificaciones accidentales sobre los elementos naturales que utiliza para la fabricación de los artefactos. Por eso dijimos que el principio que da unidad al artefacto y a su operación es extrínseco, pues está en la mente del artífice. Mientras que los principios naturales, en los que buscamos la razón de los procesos y cambios naturales, son aparentemente intrínsecos a las cosas naturales mismas. Ahora bien, la intención del fin, que termina de explicar los entes artificiales, es patente en la mente del artista. Pero, ¿qué podremos decir de la intención del fin respecto a los entes naturales? Llevemos adelante nuestra investigación física y veremos, aunque

desde ahora podemos suponer que la explicación no será completa hasta no elevarnos a la consideración de un supremo Artífice en cuya mente esté el arte de la naturaleza. Mas ésta será tarea de otra ciencia que vaya más allá de la Física [1].

III. La ciencia de la naturaleza no carece de sujeto

En los entes que comienzan y dejan de ser y cambian de estado delante de nuestras científicas narices podemos hallar lo necesario por algunas causas, especialmente por la causa final. Aunque podemos prever que la consideración de la causa final puede llevarnos más allá de la consideración de los entes que tenemos delante. ¿De dónde provienen las esencias o ideas de las cosas, que se constituyen en fin de la generación de los entes naturales? ¿Quién ha trazado el plan del mundo, en el cual parece tener su finalidad última cada cosa natural que existe? ¿Se dan en otro mundo de Ideas eternas e incorruptibles, como quería Platón? ¿Están en la mente divina del Creador, como enseña la fe católica? ¿Son teorías que impone el científico a un mundo en sí mismo incomprensible, como quieren los modernos?

Pero la lógica nos enseña que las ciencias investigan las propiedades de su sujeto a la luz de principios evidentes, en cuya constitución están implicadas las causas del sujeto, y no les corresponde juzgar los mismos principios y causas. Sólo una ciencia suprema, la sabiduría, puede volver en la consideración sobre sus principios y causas. Ahora bien, los problemas planteados no pertenecen propiamente al ente natural mis-

[1] J. Tonquédec, en sus *Prolégomènes a une philosophie de la nature*, Lethielleux, Paris 1956, comienza – después de exponer lo que se entiende por «naturaleza» – enfrentando como nosotros el problema de la necesidad o universalidad de los conocimientos físicos, lo que nos parece metodológicamente indispensable. Pero lo soluciona de otra manera. Distingue el orden de las existencias y de las esencias. En el primero, la física encuentra cosas permanentes en las que no se da la excepción y cosas que se generan y corrompen, cuyos procesos fallan a veces. Pero el orden de las esencias permanece siempre, y es aquí donde la ciencia hallaría su objeto. No nos parece errado, pero sí inconveniente. No nos parece conveniente fundar la solución en la distinción de esos dos órdenes, porque las esencias no son más que los aspectos necesarios de las cosas existentes, que existen tanto cuanto existen las cosas. Decir que "si las existencias pasan, las esencias permanecen, y en este orden, la ciencia reencuentra objetos a los cuales pueden aplicarse firmemente" (p. 46), hace pensar que lo que se estudia no es el ente móvil que existe concretamente delante nuestro, sino alguna otra cosa eterna. Las esencias son eternas sólo en el Artífice supremo, pero eso no lo descubre la física sino la metafísica. Tonquédec, por supuesto, no cae en ese error: "El universal de las ciencias de la Naturaleza no es, como el de las matemáticas, una esencia desprendida del mundo ambiente y transportada al absoluto" (p. 48), pero induce a cometerlo. No distingue la necesidad por sí mismas que tienen las esencias en la mente divina, de la necesidad hipotética que puede descubrirse en las cosas corruptibles en razón de las esencias consideradas como fin.

mo, sino a sus causas, esto es, a su esencia y al orden del universo. Por lo tanto, podemos tomar como sujeto de una verdadera ciencia al ente natural, considerándolo a la luz de las causas que explican sus cambios, sin necesidad de justificar todos los problemas que planteen las causas mismas. Si luego de llevar a término la investigación física, quedan problemas sin resolver respecto de las causas, será necesario abrir la investigación de una ciencia superior que intente resolverlos [1].

C. Definición del sujeto de la Física

Del sujeto de una ciencia no sólo debemos conocer su existencia, sino también su definición; porque la definición interviene como medio en la demostración de las propiedades del sujeto, pues en ella están implicadas las causas del sujeto. Suponemos suficientemente establecida por ahora la notoria distinción entre entes artificiales y naturales – luego volveremos sobre ello –, y buscamos el sujeto de una Física general, es decir, de una ciencia que considere los entes naturales en toda su generalidad. Después de hacer algunas aclaraciones, refutaremos algunas opiniones incorrectas, luego consideraremos las posibles objeciones a la sentencia de Aristóteles y, finalmente, la defenderemos como verdadera.

I. Prenotando acerca de la definición

La Física pretende ser una ciencia general de todo lo que se nos presenta con evidencia inmediata a nuestra percepción. Si de hecho no

[1] Alamannus responde a la objeción de que la física es de lo contingente (anotada más arriba) distinguiendo: "La ciencia es de algo de dos maneras: *de un modo*, primero y principalmente; y de este modo la ciencia es de las razones universales sobre las que se funda. *De otro modo*, secundario y como por cierta reflexión y por accidente; y de este modo la ciencia trata de las cosas de las que son aquellas razones, en cuanto también aplica aquellas razones a las cosas particulares. El científico utiliza la razón universal tanto como la cosa sabido y como el medio de saber; pues por la razón universal de hombre podemos juzgar de éste o de aquél; pero todas las razones de las cosas son inmóviles y necesarias; y por lo tanto, en cuanto a esto toda ciencia es de lo necesario; pero las cosas de las que son aquellas razones, algunas son necesarias e inmóviles y otras contingentes y móviles; y en cuanto a esto, se dice que hay ciencias de las cosas contingentes y móviles" (2 b). La solución no parece buena, porque da a pensar que la ciencia no fuera de las cosas naturales sino de "razones" eternas. Es cierto que la ciencia no considera las cosas en su particularidad, pero considera la quididad de las cosas mismas, que en el caso de las realidades físicas, es contingente, en cuanto compuesta de materia y forma. No se puede escapar tan fácilmente a la objeción de Platón contra la ciencia de lo físico.

hubiera nada más allá de lo que inmediatamente percibimos, la Física sería la ciencia universalísima, a la que habría que considerar como verdadera sabiduría – aunque sabemos, al menos por la fe católica, que no es verdad –. De allí que su sujeto no podrá recibir una definición propiamente dicha, por género próximo y diferencia específica, porque no consideramos una especie de entes dentro de un género. Es más, tampoco podrá tener una quididad propiamente genérica, porque debe abarcar nuestra perceptible realidad toda entera, considerando todos sus aspectos en lo que tienen de más común y formal. Deberá tratarse, por lo tanto, de una formalidad análoga, que se dé de alguna manera en todos los géneros supremos, sustancia y accidentes.

De todas maneras, si queremos explicar algo debemos recurrir a nociones más evidentes que cumplan funciones semejantes a las del género y diferencia, como al explicar lo que es un accidente decimos que es «ente en otro», tomando «ente» a modo de género, aunque no lo es, y «en otro» a modo de diferencia, aunque no constituye una nueva especie sino un nuevo modo análogo, el accidente.

Dada la generalidad de la ciencia cuyo sujeto queremos definir, podemos dar por supuesto que la noción que conviene tomar a modo de género es la más universal, el ente o «lo que es». Lo que debemos precisar es el aspecto más formal que caracteriza a las cosas que se nos hacen inmediatamente presentes. Como se dijo en la lógica, es de vital importancia acertar en esta precisión, porque en lo que haga las veces de diferencia se hallan implicadas las causas propias que permitirán explicar debidamente las diversas pasiones del sujeto. Si no se determinara la formalidad *primera* que constituye al sujeto de la ciencia como tal, y se pusiera una segunda o tercera que se sigan de aquella, no se penetraría nunca en la inteligencia de la ciencia considerada [1].

[1] Juan de Santo Tomás, *Naturalis Philosophiae*, 7 b 10: "Aunque se identifiquen ente móvil, cuerpo móvil, sustancia móvil, natural o sensible – en razón de cuya identificación algunos reducen esta dificultad [de determinar el objeto formal] casi a una cuestión de palabras – sin embargo, en cuanto a la razón formal, que en las ciencias se distingue de la material, esta dificultad no hace al modo de hablar sino a la cosa. Pues aunque el móvil o lo mutable físico sea necesariamente cuerpo y sustancia, sin embargo la formalidad de cuerpo explicita otra cosa que la formalidad de ente móvil. Porque «cuerpo» dice formalmente la raíz de la cantidad y así se define por orden a la divisibilidad; mientras que «móvil» tomado radicalmente dice la raíz de la mutación, esto es, el tránsito de la potencia al acto, lo que, si se hace con sucesión y continuidad, como ocurre en el movimiento físico, requiere la divisibilidad como condición, no como razón formal. Y así vemos que ni la naturaleza ni el movimiento se definen por el cuerpo ni lo explicitan, sino que la naturaleza se dice «principio del movimiento y de la quietud», y el movimiento se dice «acto del ente en potencia», donde sólo se explicita el orden del ente imperfecto, no del cuerpo. Y lo mismo vemos que se observa en las otras razones formales que se explican, porque si bien

II. Algunas definiciones incorrectas

Hay cuatro sentencias que parece pueden sostenerse, las que ponen que el sujeto de la Física se define como el ente sensible, o corpóreo, o material, o natural [1]. Defenderemos brevemente cada una.

1º El ente sensible

Es evidente que las cosas se nos hacen presentes en cuanto son sensibles y nada hay que caiga bajo nuestra percepción inmediata que no lo haga en cuanto afecta, de una u otra manera, nuestra sensibilidad. Por supuesto que no se trata de considerar la sensibilidad distintamente según sus especies, esto es, el ente en cuanto colorido, sonoro, etc.; sino la condición general que hace al ente sensible [2].

---

todo lo coloreado es cuerpo, sin embargo no decimos que el objeto formal de la vista es el cuerpo coloreado, sino que «coloreado» explicita el objeto formal, mientras que «cuerpo» el material o presupuesto. Y todo lo inteligible es ente, pero la razón de ente no explicita formalmente el objeto del intelecto, sino sólo presupuesta y materialmente. Lo mismo puede entenderse, entonces, respecto al cuerpo móvil y al ente móvil".

[1] Como sentencias contrarias los escolásticos mencionan las que ponen «cuerpo» a modo de género. Por ejemplo Juan de Santo Tomás: "Quidam asserunt obiectum esse ens mobile; quidam corpus mobile; quidam corpus naturale vel sensibile, licet haec omnia dicant alii in idem coincidere et solum differre penes modum loquendi" (*Naturalis Philosophiae*, 8 a 35). Viene de dividir las sustancias en corpóreas e incorpóreas. Pero esta división no viene de la observación de las cosas sino de la fe. Aunque Juan de Santo Tomás sostiene la sentencia tomista, sin embargo pone como "sujeto material" al cuerpo móvil, concediendo así que la distinción corpóreo/incorpóreo está entre las evidencias primeras. Dice: "Subiectum materiale seu obiectum quod Philosophiae est corpus naturale seu mobile, formale vero explicatur per ens mobile seu mobile ut sic" (ibid. 8 b 6).

[2] Cf. Jaime Echarri SI, *Philosophia entis sensibilis*, Herder 1959, 483 páginas. Dice en su «*Liminaria*»: "El tratado se titula «Filosofía del ente sensible». Pues intenta ser un estudio filosófico, y no metafísico, de la realidad sensible del mundo externo corpóreo. Asumimos entonces que esta realidad mundana puede ser objeto no sólo de un tratamiento científico, según se dice, como se hace por ejemplo en la física y química actuales, ni sólo de un tratamiento metafísico, sino también de un tratamiento filosófico no metafísico y que sea específico de esta realidad. A este género de tratamiento lo llamamos filosofía del ente sensible y podría corresponder quizás a lo que contenía el tratamiento filosófico verdadero y específico de la Física peripatético-escolástica de los cuerpos, llamada también Filosofía Natural o Filosofía Segunda... La *filosofía del ente sensible* es definida por nosotros como la *ciencia del ente sensible en cuanto ente sensible*. No es definida como «ciencia del ente sensible *en cuanto ente*», porque el estudio del ente sensible bajo la razón común de ente pertenece a la *metafísica*. Y tampoco la definimos «ciencia del ente sensible *en cuanto sensible*», porque así es definida propia y específicamente por la ciencia natural actual, llamada positiva, tanto experimental como teórica... Primero, porque los cuerpos no sólo se *perciben* sensiblemente, sino que también *son* sensibles. Se trata entonces de una realidad en la cual el ente se halla contraído formal o esencialmente al ser sensible. Por lo

2º El ente corpóreo

La corporeidad parece ser una formalidad anterior a la sensibilidad en los entes. Todos los sentidos la suponen, sobre todo el sentido del tacto, que es el que está como en la raíz de todos los demás. Además, la corporeidad funda inmediatamente los sensibles comunes: *motus, quies, numerus, figura et magnitudo*, que parecen ser las nociones primeras que fundan la Física. De hecho, así lo dice Aristóteles en el proemio a su tratado *Acerca del cielo*: "Es evidente que la ciencia de la naturaleza versa casi toda ella sobre los cuerpos y las magnitudes y sobre sus propiedades y movimientos, así como sobre todos los principios de esta clase de entidades. En efecto, de las cosas naturalmente constituidas, unas son cuerpos y magnitudes, otras tienen cuerpo y magnitud y otras son principios de las que lo tienen" (c. 1, 268a).

Todos los tratados de filosofía de la naturaleza que comienzan su desarrollo a partir del «*ens quantum*» deben incluirse en esta sentencia, aunque no siempre lo reconozcan *expressis verbis*. Porque el verdadero sujeto de una ciencia, formalmente considerado, es lo que primera y más evidentemente cae bajo la consideración de esa ciencia, a partir de lo cual se considera lo demás [1].

---

que el ser sensible se hace en ellos objeto de investigación precisa y constitutivamente en cuanto ser-sensible o en cuanto ente-sensible. Segundo, porque los cuerpos no sólo se sienten activos y dinámicos, sino que también son sensiblemente activos y dinámicos. Se trata entonces a la par del dinamismo óntico sensible, es decir, del dinamismo contraído al ser sensible en cuanto ser sensible. Por lo cual, todos los conceptos dinámicos, como por ejemplo el concepto de causa, se hallan contraídos a su realidad sensible y se ofrecen a la investigación precisamente bajo esta contracción determinada" (p. 21-22).

[1] Petrus Hoenen Sl, *Cosmología*, editio altera, Gregoriana, Roma 1936, 535 páginas. El autor dice que esta ciencia trata del ente móvil: "En obiectum cosmologiae: *ens mobile*" (p. 1), sin embargo comienza tratando de la cantidad: "In hoc libro [I] agemus de prima proprietate corporis i.e. de eius quantitate et de iis quae quantitatem sequuntur scilicet de loco et spatio" (p. 5). Los títulos de los cuatro libros del tratado dan idea de la marcha de su investigación: Liber I, *De quantitae loco spatio*; liber II, *De qualitatibus corporeis*; liber III, *De continuo fluente*; liber IV, *De ipsa essentia corporis naturalis*. El sujeto de su tratado es ciertamente el ente corpóreo. — Carolus Frank SI, *Philosophia naturalis in usum scholarum*, Herder 1926, 365 páginas. En la *Introductio* dice que el objeto material del tratado es el mundo sensible o corpóreo y que su objeto formal es "rerum corporearum cognitio «*ex ultimis causis*»", con lo que distingue la formalidad filosófica de la científica, que consideraría las causas próximas. Queda claro que lo que el autor llama objeto material es el sujeto, que debería definir como «ente corpóreo», pues también comienza tratando de la cantidad en su primer capítulo. Y la formalidad bajo lo que pretende considerarlo es metafísica, pues sólo la metafísica considera las causas últimas. Así lo da a entender: "Las causas internas constituyen la misma esencia de las cosas, por lo tanto, la misma naturaleza concreta. La causa verdaderamente última eficiente y final es el mismo autor de la naturaleza. De aquí se induce rectamente que el mismo Dios – pues así se lla-

3º El ente material

La materia no sólo explica la corporeidad de los entes, por cuanto da razón de la cantidad, sino también su mutabilidad, pues por ser materiales los entes pueden comenzar y dejar de ser y cambiar de estado. Además, el sujeto de la ciencia general tiene que ser evidente y primero, y según Santo Tomás, la «*quidditas rei materialis*» es lo primero conocido por el intelecto [1]. Más aún, en el proemio del comentario a la Física, el Doctor Angélico distingue la Física de las demás ciencias por cuanto entra la materia en la definición de su sujeto [2].

---

ma al autor de la naturaleza – pertenece de alguna manera al objeto formal de la filosofía natural. Porque Dios se manifiesta en el modo de obrar de las cosas tan abiertamente, sobre todo en cuanto razón suficiente última de la finalidad, que no se puede tener ninguna explicación completa de la naturaleza, si no se recurre explícitamente al mismo" (p. 3). Estamos de acuerdo con esto último que dice, pero la explicación completa pertenece a la metafísica. — P. Iosepho Hellin SI, «Cosmologia», en *Philosophiae Scholasticae Summa*, altera editio BAC Madrid 1959, tomo II, 371 páginas. Dice en la *Introductio*: "El objeto formal quod (u objeto material primario, o el sujeto) de esta ciencia... es el cuerpo natural, no matemático. El cuerpo natural es el cuerpo en cuanto es sustancia en la que radican las propiedades sensibles, y tiene determinadas causas últimas intrínsecas, como la materia y la forma" (p. 7). Comienza también considerando la cantidad: "Los cuerpos son aquellos entes que son cuantos, extensos, divisibles, mensurables, impenetrables, que ocupan lugar y espacio. Pero como no intuimos las esencias de las cosas, sino que sólo podemos conocerlas por sus propiedades y efectos, investigaremos entonces las esencias de los cuerpos por las *propiedades*" (p. 26). Como advirtió al comienzo, esta ciencia marcharía más por demostraciones *quia* que *propter quid*. — Pero no se crea que sólo los jesuitas comienzan con la cantidad; también lo hace Régis Jolivet, en su *Tratado de filosofía: I. – Lógica y Cosmología*, Ed. Lohlé, Bs. As. 1976, páginas 259 a 410. Dice en los «Preliminares»: "La Cosmología es la *parte de la filosofía de la naturaleza que trata de los cuerpos en cuanto tales*, abstracción hecha de saber si son vivos o no vivos. La Cosmología, lo mismo que toda la filosofía, parte de la observación de las propiedades más generales de los cuerpos, buscando definir cuál es la esencia de los cuerpos, tal como la manifiestan estas propiedades. Estas propiedades generales resúmense en la *cantidad* y lo que con ella se relaciona, y las *cualidades sensibles*" (p. 261). Así entonces comienza: "Los cuerpos forman el dominio de la cantidad. La primera cuestión que interesa a la Cosmología es, pues, la de la cantidad, así como la de los accidentes que van unidos a la cantidad, a saber, el lugar y el espacio, por una parte, y, por otra, el movimiento y el tiempo" (p. 265).

[1] I, q. 84, a. 7: "Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, *proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens*; et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit". — I, q. 85, a. 5 ad 3: "Intellectus humani proprium obiectum est *quidditas rei materialis*, quae sub sensu et imaginatione cadit". — I, q. 85, a. 8: "Obiectum intellectus nostri, secundum praesentem statum, est *quidditas rei materialis*, quam a phantasmatibus abstrahit".

[2] In I Physic. lect. 1, n. 2: "Sciendum est igitur quod quaedam sunt quorum esse dependet a materia, nec sine materia definiri possunt: quaedam vero sunt quae licet esse non possint nisi in materia sensibili, in eorum tamen definitione materia sensibilis non cadit. Et haec differunt ad invicem sicut curvum et simum. Nam simum est in materia

4º El ente natural

La materia es sólo uno de los principios del ente físico; hay que tener en cuenta también la forma, el agente y el fin. Ahora bien, la noción que implica propiamente a todos ellos, es la de naturaleza. Es natural la materia y la forma de los entes físicos; por naturaleza se entiende además la causa eficiente que los engendra; y se dice también naturaleza a la esencia o quididad completa a la que tienden los procesos como a su fin. Parece entonces que, así como se dice antropología o filosofía del hombre a la ciencia que toma al ente humano como sujeto, y se dice biología a la ciencia cuyo sujeto es el ente viviente, así también conviene definir al sujeto de la Física o Filosofía de la naturaleza como el «ente natural».

III. Objeciones contra la sentencia aristotélica

Aristóteles y Santo Tomás afirman más de una vez que el sujeto de la Física o Filosofía de la naturaleza es el «ente móvil». Pero esta definición parece inconveniente por tres razones:

1º En razón de la necesidad

Al definir el sujeto de una ciencia, la partícula que se pone a modo de diferencia debe entenderse reduplicativamente, es decir, si decimos que el sujeto es el «ente sensible», debemos entender que la Física es ciencia del ente sensible en cuanto sensible, pues todas las proposiciones que intervienen en sus demostraciones deben pertenecerle al sujeto *per se primo*, esto es, en razón de lo más formal suyo. Por tanto, si se define el sujeto de la Física como «ente móvil», quiere decir que se considera al ente que cambia en cuanto que cambia. Pero esto es inconveniente, porque si bien es cierto que en todo ente capaz de cambiar hay algo necesario que puede ser objeto de ciencia, lo necesario le pertenece en cuanto permanece y no en cuanto cambia. Considerar al ente natural en cuanto cambia, es considerarlo en lo que tiene de no necesario.

2º En razón de la accidentalidad

En ente móvil en cuanto tal es ente *per accidens*, porque un ente sólo puede cambiar en aquello que no le pertenece *per se*. Pero en la me-

---

sensibili, et *necesse est quod in eius definitione cadat materia sensibilis*, est enim simum nasus curvus; et *talia sunt omnia naturalia*, ut homo, lapis".

tafísica se dice que "del ente *per accidens* no hay ciencia" [1], porque está compuesto por dos quididades o razones formales y el sujeto de una ciencia debe tener una razón formal o esencia única, de la que las pasiones y propiedades puedan predicarse *per se primo*. Por lo tanto, el ente móvil no puede ser sujeto de la Física.

3º En razón de la extensión

La definición del sujeto de la Física como «ente móvil» parece reducir la extensión de las cosas que entran bajo su consideración, porque en esta ciencia no sólo se consideran cosas móviles, sino también inmóviles, o que al menos nos aparecen como tales, como las estrellas sobre nuestras cabezas o la tierra bajo nuestros pies, como el Primer motor inmóvil de los movimientos del mundo y el primer motor inmóvil de los movimientos de los vivientes, esto es, el alma. Todas estas cosas inmóviles se consideran de una manera u otra en la Física.

IV. El sujeto de la Física general es el «*ens mobile*»

1º El sujeto de la Física general debe ser lo primero conocido

La buena manera de pensar pide comenzar el camino de la ciencia investigando las cosas más evidentes en su formalidad más general. Porque en todo proceso demostrativo bien llevado se debe explicar lo menos evidente por lo que lo es más; también, porque los aspectos más generales suelen implicar causas más generales y anteriores, que explican las más particulares y posteriores; por último, porque si no explicáramos primero lo más general, habría que explicarlo muchas veces al considerar las cosas más particulares en las que aquello está implicado [2].

La Física general, por lo tanto, es una ciencia *primera* que debe tomar por sujeto lo primero conocido, primero en el orden de la evidencia y de la generalidad. Luego podrá discutirse si existe una ciencia más

[1] In VI Metaph. lect. 2, n. 1172: "De ente per accidens non potest esse aliqua scientia... nulla speculatio cuiuscumque scientiae potest esse circa ipsum".

[2] I, q. 85, a. 3: "Tam secundum sensum quam secundum intellectum, cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis". — In I Physic. lect. 1, n. 4: "Quia ea quae consequuntur aliquod commune, prius et seorsum determinanda sunt, ne oporteat ea multoties pertractando omnes partes illius communis repetere; necessarium fuit quod praemitteretur in scientia naturali unus liber, in quo tractaretur de iis quae consequuntur ens mobile in communi; sicut omnibus scientiis praemittitur philosophia prima, in qua determinatur de iis quae sunt communia enti inquantum est ens. Hic autem est liber *Physicorum*, qui etiam dicitur *de Physico sive naturali auditu*, quia per modum doctrinae ad audientes traditus fuit: cuius subiectum est ens mobile simpliciter".

universal que la Física, a la que se podrá llamar metafísica, pero si se halla que tiene un sujeto más general, no podrá decirse sin embargo que tenga un sujeto más evidente, al menos *quoad nos*.

2º Lo primero conocido es la sustancia real en potencia

Lo primero que el intelecto concibe está debidamente significado por el término «ente», que quiere decir «aquello que es actualmente de alguna manera». Ahora bien, el intelecto abstrae este primer concepto de la experiencia sensible de las cosas reales que afectan los sentidos. De allí que, aunque la primera noción es simplicísima, no deja de implicar cierta composición, pues entiende cierta quididad indeterminada (*ser actualmente de alguna manera*) como perteneciente al sujeto que se hace presente a los sentidos (*aquello* que es). Por eso conviene significar este concepto con el participio presente del verbo ser, «ente», que implica esta composición de sujeto y acción: aquello que ejerce o posee el ser, y no con otros modos verbales, como *esse* o *essentia*, que no implican composición.

Aunque esta noción primera es evidentísima, pues constituye el objeto propio del intelecto [1], es también confusísima, porque incluye sin distinción todo modo de ser. Para poder determinar un primer sujeto general de consideración, el intelecto debe establecer algunas distinciones, a partir de la experiencia sensible, que pueden reducirse a tres fundamentales (que implican una cuarta):

• *Ente sustancial y accidental.* El intelecto distingue prontamente que aquello que toca y ve es en sí distinto del color y la frialdad, estando como por debajo de ellos. Así se da cuenta que «ente» propiamente es lo que *sustat*, mientras que lo que los ojos ven y los dedos tocan son más bien aspectos del ente; no son *ens* sino *entis* (del ente). Al ente propiamente dicho, entonces, se lo podrá llamar «sustancia» y a los aspectos por los que se manifiesta «accidentes».

[*Ente per se y per accidens*] De esta distinción se sigue otra, porque la curiosa inteligencia no deja de preguntarse qué son los accidentes. Es así que descubre las nueve quididades generales de los accidentes que, con la sustancia, constituyen los diez predicamentos. Todos estos son modos *per se* del ente, pues tienen un modo propio de ser. Pero como los accidentes son *del ente*, el ente completo aparece compuesto de quididades diversas. Esto da lugar a distinguir el ente *per se*, que tiene quididad o esencia propia, del ente *per accidens*, compuesto de quidi-

[1] De Verit. q. 1, a. 1: "Illud autem quod primo intellectus concipit *quasi notissimum*, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens".

dades o esencias diversas, lo que no deja de plantear un misterio para la inteligencia.

• *Ente en acto y en potencia.* La experiencia sensible pide, en segundo lugar pero con imperiosa evidencia, una nueva distinción. «Ente» significa propiamente «lo que actualmente es», pero al comprobar que lo que se ve blanco pasa a verse gris y luego de nuevo blanco, que lo que es frío pasa a caliente y luego de nuevo a frío, el intelecto se ve obligado a considerar que, además de «lo que *actualmente es*», está también «lo que pue*de ser*», pues evidentemente lo blanco puede ser gris y lo gris blanco, lo frío puede ser caliente y lo caliente frío. Hay que reconocer entonces que el ente propiamente dicho es el ente actual o *en acto*, pero que también cabe hablar de un ente posible o *en potencia*.

• *Ente real y de razón.* La misma experiencia que dio lugar a la distinción anterior, pide establecer una tercera y última distinción. Porque si bien el ente es propiamente «lo que realmente es», sin embargo, como vemos que lo blanco puede ser gris pero no lo es, podemos ahora concebir que lo gris es «aquello que es lo que no es». Es así que aparece la concepción de algo que realmente no es, pero que lo pensamos a la manera de lo que es, por lo que podemos llamarlo ente *de razón*, por oposición al ente *real*.

Enriquecidos con estas distinciones, podemos determinar de un modo general qué es lo que, con toda evidencia, se nos hace presente primera e inmediatamente al intelecto. Lo primero que podemos decir, es que es algo real y no de razón, porque ni siquiera hubiéramos podido pensar qué es el ente de razón si no se nos hubiera presentado delante lo real. En segundo lugar hay que decir que lo primero conocido son sustancias; ciertamente dotadas de accidentes, porque por ellos las conocemos, pero el intelecto entiende primero al ente como sustancia que como accidente. Y por último, se debe reconocer que las sustancias reales están dotadas de posibilidades. Esta última afirmación merece una explicación, pues tiene especial importancia para nuestro propósito.

Aunque la posibilidad de ser no pueda concebirse sin conocer previamente lo que actualmente es, pues sólo se puede saber que el frío es posible si se conoció antes qué es el frío, sin embargo, el intelecto se da cuenta que esa posibilidad está *necesariamente* implicada en todo lo que conoce porque, aun cuando no percibiéramos cambios en lo que tenemos delante, la misma concepción del ente se dio con novedad en el intelecto, por la irrupción de lo real en los sentidos. Si antes no conocía el ente y luego lo conocí, es porque era posible que lo real afectara los sentidos y se dejara percibir. Volvamos a repetirlo. Es cierto que lo primeramente concebido es el ente entendido como «lo que *actualmente*

es», pero el intelecto sabe claramente que lo ha abstraído *con novedad* de la experiencia sensible, de allí que, una vez que distingue entre lo que actualmente es y lo que es en posibilidad, comprende claramente que, si conoció la sustancia real, es porque en ésta había posibilidad, esto es, potencia de afectar los sentidos y ser conocida. Aunque hay prioridad gnoseológica del ente en acto, hay empero, para lo que nosotros conocemos, prioridad real del ente en potencia, en potencia al menos de afectar los sentidos y ser conocido.

Esta primacía del ente en potencia respecto al ente en acto aparece en los mismos términos utilizados para designarlos. Porque, como se vio en los *Predicamentos*, el sentido primero y propio de «potencia» es activo, como aparece más en «potente»; mientras que el sentido primero de «acto» es pasivo, ya que es el participio pasivo del verbo *ago, agere*, y significa «lo que ha sido llevado a su término». Se hace evidente al intelecto que lo posible implica sobre todo una potencia o capacidad de darle ser actual y toda la realidad que se hace presente a nuestro intelecto, manifiesta la potencia de afectar nuestros órganos sensibles y darse a conocer.

Lo primero conocido para nosotros es, entonces, *la sustancia real en potencia* [1].

[1] Juan de Santo Tomás trata largamente del ente como lo primero conocido en el tercer y último artículo de su cuestión introductoria a la Filosofía natural. Allí sostiene la siguiente tesis: "*Prima ratio cognoscibilis a nostro intellectu naturaliter et imperfecto modo procedente est quidditas materiales sub aliquo praedicato maxime confuso, quod praedicatum est ens, non gradus aliquis specificus vel genericus, et hoc est cognoscere totum cognitione actuali confusa*". La tesis va principalmente contra Escoto, que sostiene que se conoce primeramente de modo confuso la naturaleza específica, pero no deja de señalar que la noción de ente se conoce en cuanto realizada en alguna naturaleza sensible, por donde implica potencialidad: "Por lo tanto, ni Santo Tomás ni Cayetano niegan que la cosa misma que se presenta primeramente al intelecto como aquello que se conoce, como objeto «*quod*», es alguna quididad sensible y especie especialísima, pero dicen que en este concreto y en este todo y en esta especie que se presenta, lo primero que se ofrece al intelecto como razón «*quae*», es aquella confusión del ente y *quasi* conocimiento del «*an est*», no porque se alcance actualmente aquella suprema universalidad del ente según el estado de universalidad, sino porque acerca de ese mismo objeto o naturaleza, lo primero que se alcanza es una razón máximamente indiscernida y confusa. Y como algo es tanto más confuso cuanto más pocas razones se discieman, de tal modo que no se distingan sus propias diferencias o predicados, lo máximamente confuso será aquello en lo que no se disciernen ni siquiera los grados supremos y más comunes predicados, es decir, la sustancia y el accidente. Y a esto lo llamamos el ente concreto o aplicado a la quididad sensible, es decir, hallado en alguna naturaleza sensible, no en cuanto sujeto al estado de abstracción y universalidad según habitud y relación a los inferiores, a los que se tiene potencialmente, sino en cuanto actualmente entra en la misma composición de la cosa, y en cuanto se conoce *secundum se*, del modo que llamamos conocimiento confuso de un todo actual y no de un todo potencial" (24b43-25a31).

3º Definición del sujeto de la Física general

La ciencia general, dijimos, debe tomar como sujeto lo primero conocido en toda su generalidad, considerándolo en su aspecto problemático, donde exige hallar un porqué. Lo primero conocido es el ente. No es necesario aclarar que es el ente real, porque por ente *simpliciter* dicho se entiende algo real y no de pura razón. Tampoco vamos a decir que se considera sólo la sustancia, porque los accidentes son aspectos de la sustancia y si queremos conocerla, no podemos dejarlos de lado; además, los mismos accidentes pueden ser considerados a manera de sustancias, y la ciencia general no quiere dejar nada de lado. Por lo tanto, diremos que el sujeto es el ente tal como se nos presenta [1].

Lo que sí se hace necesario aclarar, es que en el ente que se nos presenta hay mezcla de actual y posible, porque el ente *simpliciter* enten-

[1] Juan de Santo Tomás, *Naturalis Philosophiae*, 12b20-13a30: "Digo por último: *El ente móvil, del que trata per se la Física, no sólo es móvil sustancialmente, sino también accidentalmente, de manera tal que terminativamente «móvil» abstrae de la sustancia y del accidente, refiriéndose no solamente a los principios de la movilidad sustancial, sino también accidental; aunque desde el punto de vista del sujeto «móvil» sea sustancia.* Esta conclusión no es aceptada por todos. Pues algunos dicen que la física sólo trata del ente sustancialmente móvil... En cuanto a cómo se unan los principios accidentales y sustanciales de la movilidad en el objeto formal de esta ciencia, lo que la sentencia contraria no puede percibir, se responde que ambas cosas son verdaderas, y que los principios no son los mismos entitativamente, sino sólo proporcional y analógicamente, como expresamente enseña Santo Tomás en I *Metaph.* lect. última y en XII *Metaph.* lect. 4, donde muestra por el Filósofo que los principios de todos los géneros no son los mismos sino sólo proporcionalmente, como es evidente que, en el género de la sustancia, para la mutación sustancial concurre la materia, que es pura potencia, la privación de forma sustancial y la misma forma sustancial, que puede generarse. En los accidentes, en cambio, la materia que puede cambiar no es pura potencia, sino un sujeto que tiene forma sustancial, la privación de forma accidental y la misma forma accidental, principios que no son los mismos sino sólo proporcionalmente, como la sustancia y el accidente son proporcionalmente lo mismo. Por lo demás, pueden considerarse unívocamente y convenir en una única ciencia, porque revisten la misma razón formal de escibilidad, como también la metafísica trata de la sustancia y del accidente de modo unívoco, no porque convengan sin más en la razón de ente, sino porque convienen bajo la misma abstracción formal de toda materia. De igual manera la física trata de la sustancia y de los accidentes físicos y de los principios de ambos, en cuanto convienen en la misma formalidad de abstracción de la materia singular exclusivamente, aunque tales accidentes y la sustancia no convengan en ninguna razón superior universal y predicable sino sólo analógicamente. Aunque no por esto el sujeto móvil, del que trata la física como sujeto de la movilidad, abstrae de la sustancia y del accidente, porque aunque el movimiento o movilidad, de la que trata la física, puede terminar en la sustancia o en el accidente, sin embargo el sujeto que recibe y funda esta movilidad como principio primero y *per se* del movimiento, no es el accidente sino la naturaleza, que necesariamente es sustancia, aunque la razón formal que se alcanza sólo explicite la quididad móvil y no la sustancia".

dido es el ente en acto. Hay que agregar, entonces, que el sujeto de la ciencia general no es el ente *simpliciter* dicho, sino el ente *en potencia*, esto es, el ente con mezcla de actual y posible, en el que lo que es puede pasar a no ser y lo que no es puede pasar a ser. Ahora bien, como vimos en el primer capítulo, lo potencial del ente es justamente su aspecto problemático, que pide hallar causas que lo expliquen. Por lo tanto, «ente» hace las veces de género evidente y «en potencia» se entiende a modo de diferencia constitutiva del sujeto en cuanto tal. De manera que el sujeto de la ciencia general puede definirse como el «ente en potencia», que esta ciencia considera justamente en cuanto en potencia.

Otra noción que puede servirnos para decir lo mismo de manera más comprensiva, es el postpredicamento «movimiento». *Motus* es el participio pasado de *moveo, movere*, que parece venir de la forma griega antigua μώω o μάω, que significa desear vivamente, lanzarse con pasión hacia delante. En su sentido más general, que es el que aquí conviene, significa cambio, paso de ser, estar de un modo o tener, a no ser, estar de otro modo, no tener, y viceversa, en lo que se pone de manifiesto la noción de posibilidad, posibilidad de ser o dejar de ser. Por lo que podemos definir el movimiento como el paso de lo posible a lo actual. Como lo que es capaz de movimiento se dice *movibilis*, que por contracción se hace *mobilis, mobile*, conviene definir el sujeto de la Física con este adjetivo: «*ens mobile*», porque señala mejor que lo que afecta radical y primeramente a todos los entes que se nos presentan y lo que plantea un problema general, es el paso de la posibilidad a la actualidad [1].

4º Así lo define Santo Tomás

Santo Tomás enseña expresamente que el sujeto de la Física es el ente móvil. Así lo enseña en el Proemio al comentario de la *Física* de Aristóteles: "Como todo lo que tiene materia es móvil, se sigue que «ente móvil» es el sujeto de la filosofía natural. Pues la filosofía natural trata de las cosas naturales; pero son naturales aquellas cosas cuyo principio es la naturaleza; mas la naturaleza es principio del movimiento y de la quietud en aquello en lo que está; por lo tanto, la ciencia natural trata de aquellas cosas que tienen en sí un principio de movimiento" [2].

---

[1] Aunque decimos que «ente» se tiene a manera de género y «móvil» a modo de diferencia, no se trata de una definición propiamente dicha, compuesta de dos quididades, sino de una única noción análoga. "Ens mobile – dice Juan de Santo Tomás – non sumitur complexe ut duobus, sed incomplexe pro quidditate, cui convenit mobilitas" (*Naturalis Philosophiae* 7a26).

[2] In I Physic. lect. 1, n. 3: "Quia omne quod habet materiam mobile est, consequens est quod *«ens mobile» sit subiectum naturalis philosophiae.* Naturalis enim philosophia

Lo mismo sostiene en el comentario a la *Metafísica*: "La ciencia natural no trata del ente *simpliciter*, sino de cierto género de ente, esto es, de la sustancia natural, que tiene en sí un principio de movimiento y quietud, por donde se ve que no es activa ni factiva... Si entonces toda ciencia es activa, factiva o teórica, se sigue que la ciencia natural es teórica. Pero es teórica o especulativa respecto a determinado género de ente, esto es, al que le es posible moverse. Pues el sujeto de la Filosofía natural es el ente móvil. Y trata sólo de la sustancia, es decir, de la quididad o esencia que no es separable de la materia según razón por lo general (dice esto por el intelecto, que de alguna manera cae bajo la consideración de la Filosofía natural y, sin embargo, su sustancia es separable). Así se ve que la ciencia natural trata de un sujeto determinado, que es el ente móvil, y que tiene un modo determinado de definir, es decir, con materia" [1].

"Y si en algunas otras partes – advierte Juan de Santo Tomás – el Divo Tomás parece decir que el sujeto de la Física es el cuerpo móvil [2],

---

de naturalibus est; naturalia autem sunt quorum principium est natura; natura autem est principium motus et quietis in eo in quo est; de his igitur quae habent in se principium motus, est scientia naturalis".

[1] In VI Methaph. lect. 1, n. 9 y 12: "Dicit ergo primo, quod scientia naturalis non est circa ens simpliciter, sed circa quoddam genus entis; scilicet circa sustantiam naturalem, quae habet in se principium motus et quietis: et ex hoc apparet quod neque est activa, neque factiva... Si igitur omnis scientia est aut activa, aut factiva, aut theorica, sequitur quod naturalis scientia theorica sit. Ita tamen est theorica, idest speculativa circa determinatum genus entis, quod scilicet est possibile moveri. Ens enim mobile est subiectum naturalis philosophiae. Et est solum circa talem sustantiam, idest quidditatem et essentiam rei, quae secundum rationem non est separabilis a materia, ut in pluribus; et hoc dicit propter intellectum, qui aliquo modo cadit sub consideratione naturalis philosophiae, et tamen sustantia eius est separabilis. Sic patet, quod naturalis scientia est circa determinatum subiectum, quod est ens mobile; et habet determinatum modum definiendi, scilicet cum materia".

[2] De Veritate, q. 14, a. 8 ad 16: "Pro tanto veritas prima dicitur esse fidei obiectum, quia de ea est fides: nec tamen oportet quod quodlibet enuntiabile de Deo formatum sit credibile, sed illud solum de quo veritas divina testificatur; sicut etiam corpus mobile est subiectum naturalis philosophiae, nec tamen omnia enuntiabilia quae de corpore mobili possunt formari, sunt scibilia, sed illa solum quae ex principiis naturalis philosophiae manifestantur". — I, q. 84, a. 1: "Primi philosophi qui de naturis rerum inquisiverunt, putaverunt nihil esse in mundo praeter corpus. Et quia videbant omnia corpora mobilia esse, et putabant ea in continuo fluxu esse, aestimaverunt quod nulla certitudo de rerum veritate haberi posset a nobis. Quod enim est in continuo fluxu, per certitudinem apprehendi non potest, quia prius labitur quam mente diiudicetur, sicut Heraclitus dixit quod non est possibile aquam fluvii currentis bis tangere, ut recitat Philosophus in IV Metaphys. His autem superveniens Plato, ut posset salvare certam cognitionem veritatis a nobis per intellectum haberi, posuit praeter ista corporalia aliud genus entium a materia et motu separatum, quod nominabat species sive ideas, per quarum participationem unumquodque istorum singularium et sensibilium dicitur vel homo vel equus vel aliquid

no habla allí, sin embargo, del objeto de la filosofía en cuanto a lo formal, sino en cuanto a lo material o presupuesto" [1].

huiusmodi. Sic ergo dicebat scientias et definitiones et quidquid ad actum intellectus pertinet, non referri ad ista corpora sensibilia, sed ad illa immaterialia et separata; ut sic anima non intelligat ista corporalia, sed intelligat horum corporalium species separatas. Sed hoc dupliciter apparet falsum. Primo quidem quia, cum illae species sint immateriales et immobiles, excluderetur a scientiis cognitio motus et materiae (quod est proprium scientiae naturalis) et demonstratio per causas moventes et materiales. Secundo autem, quia derisibile videtur ut, dum rerum quae nobis manifestae sunt notitiam quaerimus, alia entia in medium afferamus, quae non possunt esse earum sustantiae, cum ab eis differant secundum esse, et sic, illis sustantiis separatis cognitis, non propter hoc de istis sensibilibus iudicare possemus".

[1] Juan de Santo Tomás, *Naturalis Philosophiae*, 9a10. **Cayetano** defiende la tesis tomista en su opúsculo *De subiecto Naturalis Philosophiae*, del que publicamos el texto latino y su traducción en «Cuadernos de La Reja» nº 6. Nos parece que su doctrina coincide plenamente con lo que acabamos de establecer. Damos un resumen de lo que allí sostiene:

Después de presentar otras opiniones acerca del sujeto de la física (cuerpo móvil o natural, sustancia natural o sensible, ente natural), pasa a explicar la opinión tomista. Hace tres aclaraciones acerca del significado de «móvil»: 1. no se refiere al movimiento en sentido estricto sino amplio; 2. no distingue entre el sujeto (materia) o el término (forma) del movimiento, sino que se refiere al compuesto de ambos; 3. no se refiere a una aptitud o propiedad que tenga como fundamento la quididad del ente, sino a la misma quididad del ente móvil que funda su movilidad. Aquí señala una interesante diferencia con el sujeto de las matemáticas, el «*ens quantum*». Porque «*quantum*» significa ciertamente una propiedad o accidente del ente natural, que las matemáticas no toman *en cuanto accidente* (porque entonces deberían considerar la sustancia como su sujeto propio), sino que lo toman *en cuanto subiectum primero*, sin ocuparse de la naturaleza de su fundamento sustancial (el matemático deja de lado si la cantidad es sustancia o accidente). El matemático pone el acento en lo *quantum* y olvida el *ens*, mientras que el físico considera lo *mobilis* sin dejar de poner el acento en el *ens*. De allí que, agrega Cayetano, «ente» no se entiende como aquello que tiene ser *quocumque modo*, sino como lo que es *propiamente*, y se dice que es propiamente aquello que propiamente es hecho: el compuesto (cf. I, q. 110, a. 2).

Luego da tres argumentos que confirman la bondad de la definición. 1. La primera propiedad física es la mutabilidad; ahora bien, el sujeto adecuado de esta propiedad no es la sustancia ni el cuerpo natural, sino el ente móvil; porque, como se prueba en I Física, los principios de la mutabilidad son la materia, la forma y la privación, que no son principios propios ni de la sustancia, ni del cuerpo, sino del ente móvil. 2. En la Física se demuestra que todo ente móvil es corpóreo, por lo que no puede ser sujeto la corporeidad, pues el sujeto es lo primeramente evidente (Cayetano se extiende en este asunto). 3. Así lo dan a entender Aristóteles y Averroes.

Finalmente, Cayetano responde a cuatro objeciones. Señalemos algunas afirmaciones: *Ad 1.* Ente móvil se dice por analogía de la sustancia, cantidad, cualidad, etc. *Ad 2.* «Movilidad» no es propiamente pasión sino que significa lo mismo que «posibilidad» y hablamos de ente móvil como del ente posible o en potencia. Como la filosofía natural es una ciencia que procede de lo que es posterior por naturaleza [de los accidentes sensibles a los principios sustanciales], le es *primo et maxime notum* el «*an est*» de su sujeto, pero no tanto el «*quid est*», de donde se sigue que no podemos alcanzar pleno conocimiento de las cuestiones físicas.

V. Bondad de la definición

Para mostrar la bondad de la definición la compararemos primero con las otras cuatro definiciones propuestas y responderemos luego a las objeciones.

1º Respecto al ente sensible

El ente móvil se identifica en cierto modo con el ente sensible. En primer lugar, porque por ente móvil entendemos todo lo que se nos hace presente inmediatamente al conocimiento y nada hay que se presente al intelecto que no pase por los sentidos. Pero no solamente por esa razón, sino también y sobre todo porque la movilidad fundamental que descubrimos en los entes es la que lleva intrínseca su sensibilidad. Aun las cosas que se mostraran a nosotros más inmóviles en sí mismas, han movido nuestros sentidos al darse a conocer, en lo que manifiestan su potencia (activa) para hacerse sentir. Además, al ser movidos nuestros órganos sensitivos por las especies sensitivas de las cosas, las conocen a modo de pasividades o cualidades pasibles de las cosas conocidas (que implican potencia pasiva), lo que hace pensar que en aquello mismo que mueven – los sensibles – pueden a su vez ser movidas: lo que conocemos como frío porque enfría nuestro tacto, lo conocemos a modo de enfriado (*passibilitas qualitas*). El ente móvil, entonces, se identifica *secundum rem* con el ente sensible.

Pero, aunque la sensibilidad es anterior a la movilidad en cuanto a que primero percibimos con los sentidos y luego abstraemos con el intelecto, sin embargo la movilidad es anterior a la sensibilidad en cuanto a lo que concibe el intelecto, porque antes distingue el intelecto la sustancia real en potencia que las quididades de las cualidades pasibles objeto de los sentidos. Y el sujeto de la ciencia debe ser lo que primero se hace evidente a la inteligencia, no a los sentidos.

2º Respecto al ente corpóreo

Algo semejante debemos decir de la corporeidad, que se pone de manifiesto en la magnitud o cantidad continua de las cosas. Si bien la magnitud es posterior, en cuanto a la percepción sensible, que los sensibles propios, pues es un sensible *per se* común a muchos sentidos, sin embargo, en cuanto al conocimiento intelectual, el conocimiento de la cantidad continua es anterior al de las cualidades pasibles. De allí que la corporeidad sea un aspecto más cercano al ente móvil que la sensibilidad. Pero no deja de ser posterior a la movilidad o potencialidad, por lo

que sigue siendo ésta la que debe ser puesta a modo de diferencia en la definición del sujeto de la Física [1].

3º Respecto al ente material

Materia tiene un significado amplio y uno estricto. Su sentido estricto lo descubriremos al analizar el movimiento, viendo en la materia un principio intrínseco del ente móvil. Pero tiene también y primeramente un significado amplio, que no necesita ningún análisis filosófico para entenderlo. Materia, que tanto en griego como en latín significa especialmente madera [2], en su sentido más amplio significa toda sustancia capaz de recibir una forma u otra. Tomando «materia» en su más amplio sentido, todo lo que se nos presenta a la percepción inmediata puede decirse «materia sensible», porque todo se percibe como algo que *sub stat* a formas sensibles que, o cambian de hecho, o al menos se las conoce como cambiables, pues los órganos de los sentidos las reciben separadas de sus sujetos o sustancias.

Con este significado, el «ente material» se identifica *secundum rem* con el «ente móvil» y *secundum rationem* está más próximo a éste que el «ente sensible», pues implica también posibilidad o potencia a diversas formas o modos de ser. Pero no deja de haber diferencia de significado, porque «ente material» se refiere a lo que permanece y «ente móvil» se refiere a lo que cambia. Y preferimos definir el sujeto de la Física como «ente móvil» porque el problema que esta ciencia debe explicar son más bien las causas del cambio que de la permanencia.

4º Respecto al ente natural

El sujeto de la Física debe definirse por medio de nociones claras y evidentes, para constituir el primer principio de esta ciencia. Ahora bien, la naturaleza, que – como diremos mejor – significa cierto principio intrínseco de operación y movimiento, no es lo evidente sino lo que se debe descubrir, no es lo que puede intervenir en los principios sino lo que debe hallarse en las conclusiones de las demostraciones físicas. Por lo tanto, «ente natural» sirve para designar el sujeto de la Física por lo último que se busca conocer, pero no sirve para definirlo como lo primero que se conoce.

---

[1] In I Physic. lect. 1, n. 4: "Non dico autem corpus mobile, quia omne mobile esse corpus probatur in isto libro; nulla autem scientia probat suum subiectum: et ideo statim in principio libri *de Caelo*, qui sequitur ad istum, incipitur a notificatione corporis".

[2] La palabra griega es ὕλη, significa madera, material de construcción. La palabra latina *materia*, de donde proviene el español madera, viene de *mater*, madre, pero de allí se aplica al material de que se hacen las cosas, en especial a la madera.

5º En cuanto a la necesidad

El ente que cambia, dijimos, no es necesario en sí mismo en cuanto cambia, pero sí puede serlo en orden a un fin. A un niño no le pertenece necesariamente en sí mismo crecer, pues podría no crecer; pero le es necesario crecer en cuanto a llegar a ser hombre. La Física se constituye en ciencia principalmente en la medida en que la hipótesis del fin pone necesidad en los movimientos naturales.

6º En cuanto a la accidentalidad

No puede haber ciencia, ciertamente, del ente *per accidens*, pero si bien en el ente móvil hay siempre accidentalidad bajo un aspecto, bajo otra consideración puede no darse: En consideración del fin, las diferentes etapas de un proceso natural no se siguen *per accidens* sino *per se*.

7º En cuanto a la extensión

Todas las cosas que conocemos inmediatamente se nos presentan como pasibles, al menos, de las formas sensibles. Si la luz de las estrellas puede mover nuestros órganos oculares a recibir la especie de sus mismos colores, es porque el color se muestra en su esencia como cualidad pasible, esto es, como posible término de una pasión. Quizás de hecho el color de las estrellas no pudiera cambiar y fuera una propiedad eterna, pero la misma quididad del color lo pone en relación a la movilidad. Esta movilidad de todo ente sensible en cuanto tal, se ve confirmada por una experiencia más prolongada de las cosas, que hace pensar que todo lo sensible puede cambiar hasta en su misma sustancia.

El alma se descubre como en sí misma inmóvil, pero no es ente sino principio del ente móvil. Y en la medida en que puede demostrarse que existe un primer motor inmóvil, causa de todos los movimientos posteriores, éste escapa a la investigación de la Física. El ente móvil, por lo tanto, designa adecuadamente todo lo que cae bajo la consideración de la Física [1].

[1] Alamannus no sostiene, respecto al sujeto de la Filosofía natural, una sentencia distinta a la tomista, pero la expresa de manera más compleja. En el último artículo de su cuestión introductoria (q. 1, a. 5) discute tres opiniones: «*Utrum subiectum Philosophiae naturalis sit ens mobile, an corpus mobile, vel corpus naturale*». Y responde así: "El sujeto tiene al menos tres comparaciones respecto a la ciencia. La *primera* es que todo lo que hay en la ciencia debe contenerse bajo el sujeto; y si consideramos esta condición, el sujeto de la Filosofía natural es el ente móvil; *móvil*, porque esto constituye la razón formal

del sujeto de la Física en el género de lo escible [...]; *ente móvil*, porque sólo esto puede ser sujeto material adecuado de la Filosofía natural. Pues el sujeto adecuado de la ciencia, es decir, aquel que comprende todas las cosas contenidas bajo esa ciencia, es el adecuado de la pasión universalísima y propia que se considera en la ciencia; pero respecto a la mutación, que es tal pasión en la Filosofía natural, sólo es [adecuado] el ente móvil [...]. La *segunda* comparación [del sujeto] respecto a la ciencia es que en la ciencia se atiende al conocimiento del sujeto principal; y según esta condición el sujeto de la Filosofía natural es el cuerpo móvil [...porque] el cuerpo sustancial móvil es principio de todos los accidentes, por lo que estos se contienen en aquél. La *tercera* comparación es que por el sujeto se distingue una ciencia de las demás; y de este modo tanto el ente móvil como el cuerpo móvil o natural es sujeto de la Filosofía natural; pero aquel adecuado y éste principal". De manera análoga puede decirse que el sujeto *adecuado* de la metafísica es el ente en cuanto ente, mientras que el sujeto *principal* es la sustancia.

Capítulo 3
La Física y las ciencias

A. Acerca de la unidad de la Física, 314. — I. LOS PROBLEMAS QUE PLANTEA LA UNIDAD DE LA FÍSICA, 314. — II. LA FÍSICA GENERAL ES CIENCIA PROPIAMENTE UNA, 315. — III. LA FÍSICA GENERAL SE DISTINGUE FORMALMENTE DE LAS DEMÁS CIENCIAS NATURALES, 315.

B. La Física y las matemáticas, 319. — I. SI LAS MATEMÁTICAS NO SE DISTINGUEN DE LA FÍSICA, 319. — 1° Las matemáticas parecen identificarse con la Física, 319. — 2° Las matemáticas parecen subordinarse a la Física, 320. — 3° La Física parece subordinarse a las matemáticas, 320. — II. LAS MATEMÁTICAS SE DISTINGUEN DE LA FÍSICA, 321. — 1° En razón de la abstracción, 321. — 2° En razón del modo de definir, 323. — 3° En razón de lo definido, 324. — 4° En razón de las causas, 325. — III. DIVISIÓN GENERAL DE LAS CIENCIAS ESPECULATIVAS, 326. — IV. EL REALISMO DE LA FÍSICA, 328. — 1° Orden de las ciencias en sí mismas, 328. — 2° Orden de las ciencias respecto a nosotros, 329. — 3° El realismo de la consideración Física, 330.

C. Física filosófica y Física moderna, 331. — I. PANORAMA HISTÓRICO, 331. — 1° Cosmología griega y medieval, 331. — 2° Fin de la Edad Media, 333. — 3° El Renacimiento, 334. — 4° La nueva ciencia, 336. — 5° La época moderna, 337. — 6° Época contemporánea, 339. — II. LA DISTINCIÓN MODERNA ENTRE FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA NATURALEZA, 341. — III. LA UNIDAD DE LA INVESTIGACIÓN FÍSICA, 345. — 1° La metodología *perennis* de las ciencias, 345. — 2° La Física moderna tiende a constituirse como ciencia media, 346. — 3° Las demás disciplinas científicas son abortivos de ciencia, 347. — 4° La Física aristotélica debe tomar su puesto de sabiduría *secundum quid* entre las ciencias, 349.

D. Física e ingeniería, 353. — I. LA FÍSICA PARECE SER *QUODAMMODO* PRÁCTICA, 353. — II. LA FÍSICA NO ES CIENCIA PRÁCTICA SINO ESPECULATIVA, 354. — III. LA FÍSICA SIRVE *PER ACCIDENS* A LAS INGENIERÍAS, 355.

E. La Física y la metafísica, 356. — I. LA METAFÍSICA ORDENA LAS CIENCIAS NATURALES, 356. — II. LA METAFÍSICA ESTRIBA EN LA FÍSICA, 356.

Habiendo hallado *an sit* y *quid sit* el sujeto de la Física, ésta puede considerarse verdadera ciencia. Pero como la definición dada propone un sujeto muy general, la primera cuestión que conviene aclarar es si la filosofía de la naturaleza es una ciencia específicamente única o se trata de un género que incluye diversas ciencias. En segundo lugar convendrá estudiar la relación de la Física con las matemáticas, asunto de no poca importancia. En tercer lugar, tocaremos el discutido problema de la relación de la Física filosófica con la Física moderna. Y finalmente consi-

deraremos la relación de la Física con las disciplinas prácticas. De esta manera habremos puesto de relieve diversas *propiedades* de la Física: primero su *unidad*, segundo lo que podría llamarse su *realismo*, tercero su carácter *científico* y cuarto su carácter *especulativo*.

Aunque no es momento todavía de considerar la Física en relación con la metafísica, porque la misma existencia de esta última ciencia es problemática, y conviene dejar el asunto para la *Introducción a la Metafísica*, no dejaremos de dedicarle un breve quinto punto. Lo que allí se pondrá en discusión es la *universalidad* de la Física.

A. Acerca de la unidad de la Física

I. Los problemas que plantea la unidad de la Física

Una ciencia es especificada por su sujeto, pues tanto las causas por las que explica como las propiedades que son explicadas deben pertenecer *per se primo* al sujeto, es decir, deben pertenecerle al sujeto necesariamente en razón de aquello que lo constituye formal y últimamente como tal. Si la definición del sujeto es buena, la última formalidad está significada por lo que hace las veces de diferencia específica. Si el sujeto constituye propiamente una especie dentro de un género superior, la ciencia especificada por el sujeto estará subordinada a la ciencia que considera el género en cuanto tal. La ciencia del hombre, por ejemplo, debe considerar las causas y propiedades del hombre en cuanto racional, pues lo que le pertenece en cuanto viviente es asunto de una ciencia superior, la biología. Siendo así, la ciencia que considere la quididad más genérica, que ya no puede considerarse incluida a modo de especie en ningún género superior, será la ciencia general de esa categoría de entidades, que no estará propiamente subordinada a ninguna otra.

La primera cuestión que se presenta respecto a la unidad de la Física, consiste en saber si es ciencia general propiamente una, cuyo sujeto es un género propiamente dicho, o el sujeto es una noción análoga que incluye diversos modos genéricos y, por lo tanto, no hay una Física general propiamente dicha sino un conjunto de ciencias emparentadas por la analogía de sus sujetos.

Según cómo se resuelva esta cuestión, puede aparecer una segunda. Si se demuestra que la Física es una ciencia propiamente una, ¿cómo se relacionan con ella los diversos tratados que suelen considerar los filó-

sofos de la naturaleza? ¿Son ciencias subalternas específicamente distintas de la Física general o son partes de esta única ciencia, distintas sólo materialmente?

II. La Física general es ciencia propiamente una

La Física general es una ciencia con verdadera y propia unidad porque el «ente móvil» no es una noción análoga sino unívoca, a modo de género supremo. Es cierto que la noción de «ente» es análoga, pues se da según los géneros supremos de las diez categorías; y también es análoga la noción de «movimiento» que, como los demás postpredicamentos, se puede dar en diversas categorías. Pero tanto el ente como el movimiento se dicen propiamente de las sustancias sensibles, pues sólo de ellas se puede decir propiamente que son y que se mueven. La cantidad, cualidad y demás accidentes, son más bien aspectos de la sustancia, y si llamamos alteración al movimiento según la cualidad, hay que decir que lo que se altera no es la cualidad sino la sustancia en razón de sus cualidades. El ente no es análogo con analogía de proporcionalidad sino con analogía de atribución intrínseca, en la que todos sus modos se dicen por relación a uno primero, que entra en la definición de los demás y puede constituirse en sujeto de una única ciencia que considere a todos sus modos, como la ciencia de la salud considera también las medicinas, los alimentos y el clima en cuanto hacen a la salud del animal. Cuando decimos, entonces, que el «ente móvil» es sujeto de la Física, entendemos por él la sustancia corpórea, con todas las causas y propiedades que puedan pertenecerle necesariamente.

El sujeto de la Física, por lo tanto, es quiditativamente un género supremo, supremo al menos respecto a nosotros. Si existen otras sustancias que no sean corpóreas, es asunto que no puede resolverse por la simple observación de la realidad que a nosotros se nos hace presente. La Física, por consiguiente, es una ciencia general, pues no está inmediatamente subordinada a ninguna de un género superior, pero que tiene unidad propiamente dicha.

III. La Física general se distingue formalmente de las demás ciencias naturales

El ente móvil es un todo en el que pueden distinguirse diversas partes, y el asunto que ahora nos ocupa es saber si las partes llegan a constituirse como sujeto de nuevas ciencias, subordinadas a la Física general pero específicamente distintas de la misma, o estas partes son conside-

radas por la misma Física general, no constituyendo sino capítulos diversos de la misma ciencia.

Como ya vimos, un todo puede dividirse en tres modos de partes:

• *partes integrales*, como las paredes, el techo y el fundamento son partes de la casa;

• *partes subjetivas*, como el buey y el león son partes del animal;

• *partes potenciales*, como lo vegetativo y lo sensitivo son partes del alma [1].

Desde el punto de vista lógico, estos modos se distinguen por la manera en que el todo se predica de las partes:

• de las partes *integrales* el todo no se predica propia sino *figurativamente*, pues no puede decirse que la casa es el techo, salvo como figura retórica;

• de las partes *subjetivas* el todo se predica propia y *unívocamente*, a modo de género (de allí el nombre que reciben), como se dice que el león es animal;

• de las partes *potenciales* el todos se predica propia pero *análogamente*, según más y menos, como se dice alma de lo vegetativo y sensitivo.

El todo y las partes son nociones relativas, de manera que a la ciencia que considera el todo, también le pertenece considerar las partes en cuanto tales. Si a la Física le corresponde considerar el ente móvil, también le pertenece dividir y considerar:

• sus partes integrales o materiales, como el sujeto que se mueve y aquello según lo cual se mueve, el término *a quo* y el término *ad quem* del movimiento, la división del mismo movimiento según las partes del móvil o según las partes del tiempo del movimiento [2];

• sus partes subjetivas o formales, como la generación y corrupción, el crecimiento y decrecimiento, la alteración y el movimiento local, que son todas especies diversas de movimientos [3].

Pero si bien las especies de movimientos caen bajo la consideración de la Física general en cuanto se dan en ellas las pasiones comunes del

---

[1] II-II, q. 48, a. 1: "Triplex est pars, scilicet *integralis*, ut paries, tectum et fundamentum sunt partes domus; *subiectiva*, sicut bos et leo sunt partes animalis; et *potentialis*, sicut nutritivum et sensitivum sunt partes animae".

[2] Aristóteles dedica el libro sexto de la *Física* a considerar las partes materiales del movimiento.

[3] Estudiadas por Aristóteles en el libro quinto de la *Física*.

movimiento, consideradas en sí mismas pueden dar lugar a una ciencia distinta, por cuanto lo específico no se sigue *per se* sino *per accidens* de lo genérico. Es así que la cosmología se distingue formalmente de la Física general, en cuanto toma como sujeto no al ente móvil *simpliciter*, sino al ente móvil *secundum lòcum*.

Juan de Santo Tomás sostiene la sentencia contraria [1], afirmando ser doctrina tomista que la Filosofía de la naturaleza constituye una única especie en cuanto a su razón de ciencia, aunque reconoce que Cayetano opina lo contrario: "Se toma – dice – esta conclusión de Santo Tomás, quien en el proemio a los libros de la *Física*, *Del Cielo* y *De la Generación* distingue estos tratados como partes de una única ciencia natural, uno de los cuales trata de todo el objeto en común, mientras que los demás se aplican a objetos particulares bajo tal [objeto] común. Esto, sin embargo, no diversifica la especie de las ciencias, pues de otro modo las partes de la Teología constituirían diversas especies de teologías" (17b1).

El error de Juan de Santo Tomás está en creer que sólo los diversos modos de abstracción distinguen las ciencias, y no la diversidad de los sujetos considerados como cosas en sí mismos [2]. Los diversos modos de abstracción, como veremos en el próximo punto al distinguir la Física de las matemáticas, fundan diversos modos de ciencias en los que la misma razón de ciencia se da en mayor o menor grado, predicándose de ellos no de modo unívoco sino análogo [3]. Pero bajo un mismo modo de abstracción, las ciencias se distinguen también en razón de sus sujetos, siendo ciencias específicamente distintas pero pertenecientes a un mismo género.

Juan de Santo Tomás dice que "la ciencia que trata de algún género, trata también de las especies contenidas debajo, como la metafísica, que trata del ente y también de los predicamentos y de las causas contenidas bajo el ente, siendo sin embargo de una única especie indivisa" (17b41). Pero no está bien dicho. Las especies son consideradas en la ciencia del

---

[1] Juan de Santo Tomás, *Naturalis Philosophiae*, I pars, q. 1, a. 2: «*Utrum Philosophiae sit unius speciei atomae in ratione scientiae*».

[2] Ibid.: "El fundamento *a priori* [de la referida opinión] está en que la diversa especie de las ciencias no se toma de la sola diversidad de las cosas en sí, sino de la diversa abstracción o modo de conocer e iluminar los objetos".

[3] Cf. Santiago Ramírez, *De ipsa philosophia in universum*, p. 216: "Ex quo ergo partes philosophiae [metafísica, física y matemáticas] non sunt partes eius integrales neque subiectivae, necessario sequitur eas esse partes eius potentiales, hoc est, analogas. Et sic philosophia universa, qua talis, est totum quoddam potentiale sive analogum, sub se continens partes eius proportionatas, idest potentiales, veluti totidem modos vel analogata inaequaliter participantia ipsam communem rationem philosophiae".

género, en la medida en que se da en ellas la quididad genérica, pero no en cuanto a lo que tienen de específico, porque esto es particular y no se sigue *per se* sino *per accidens* de lo general. La Física general, por ejemplo, considera las causas generales del ente móvil y las mejores observaciones modernas no cambian en nada las conclusiones aristotélicas. Pero cuando pasamos a considerar las causas más particulares del movimiento local en la cosmología, hay lugar a discutir si los astros son incorruptibles y se mueven con movimientos inalterables o no es así; si el movimiento hacia lo alto y lo bajo responde a la doctrina de los lugares naturales, como propuso Aristóteles, o a la fuerza de gravedad, como se propone hoy. Aquí tenemos propuestas diversas sentencias particulares, que llevan a desarrollar de manera muy distinta la cosmología, pero que no afectan las determinaciones de la Física general, de las que no se siguen *per se* sino *per accidens* [1].

En cuanto a cómo se distingan las ciencias naturales subordinadas a la Física general, es un asunto de no poca dificultad que conviene ir tratando poco a poco en la introducción a cada una de esas ciencias, que es donde conviene tratar del sujeto que especifica a las mismas. Digamos de manera muy general, sabiendo que sería necesario hacer muchas aclaraciones, que las principales ciencias subordinadas a la Física general se dividen según las principales especies de movimientos [2]:

---

[1] El ejemplo de la metafísica que pone Juan de Santo Tomás no corresponde, porque la metafísica trata de todos los modos del ente en cuanto entes, y nunca pasa a considerar el ente móvil en cuanto móvil ni al ente humano en cuanto humano. **Cosme Alamannus** no sostiene la unidad específica de la *Filosofía natural*, sino sólo genérica, como aquí hacemos también nosotros: "Philosophia naturalis non est plures scientiae, sed tantum una, *genere tamen, non specie*" (q. 1, a. 2, p. 4 a). Aunque parece distinguir solamente como ciencia específicamente distinta al tratado *De anima*.

[2] **Elders**, en *La philosophie de la nature de Saint Thomas D'Aquin*, distingue una filosofía general de la naturaleza de otra filosofía particular dividida en tres partes "a partir de cada uno de los tres movimientos continuos, es decir, el movimiento local, la alteración y finalmente los procesos vitales": a. "La investigación de los diferentes movimientos locales, que se observan en el cosmos... Se puede llamar a esta parte cosmología"; b. "Los cambios cualitativos que introducen a menudo la mutación de un cuerpo en otro... En cierto sentido, esta parte da el trasfondo filosófico a los fenómenos discutidos por la química"; c. "El estudio de los procesos vitales... Esta rama de la filosofía particular de la naturaleza es llamada a veces psicología filosófica" (p. 34-35). Aunque no lo aclara, da a entender que son todas partes de una misma ciencia específicamente única. — **Ponferrada**, en *Filosofía de la Naturaleza*, considera como "más correcta y mejor fundada" la división dada por Manuel Barbado (1884-1945), quien "sostuvo la división moderna [wolffiana] de la Filosofía de la Naturaleza en *Cosmología Filosófica* y *Antropología Filosófica* (a ésta denomina «Psicología Filosófica») que no sólo responde a un uso aceptado sino a razones objetivas: la primera trata del ente movible con movimiento *transitivo* y la segunda del ente movible con movimiento *inmanente*" (p. 49). Y agrega: "Es preciso puntualizar que la Filosofía de la Naturaleza se divide en Cosmología Filosófica y Antropología Filosófica

género	especies	ciencias	
Ente móvil → **Física general**	según lugar	**Cosmología**	(*De coelo et mundo*)
	según generación y corrupción	**Química**	(*De generatione et corruptione*)
	según aumento y decremento	**Biología**	(*De anima*)
	según alteración [1]	**Psicología**	

B. La Física y las matemáticas

I. Si las matemáticas no se distinguen de la Física

1º Las matemáticas parecen identificarse con la Física

Si dos ciencias se extienden exactamente a las mismas cosas, sin más ni menos, parecen identificarse entre sí. Porque si dos ciencias consideran formalidades esencialmente distintas, que no se exigen una a otra sino que sólo se dan *per accidens* en los mismos sujetos, tiene que ocurrir que en algunas cosas se dé sólo una y en otras cosas sólo la otra. Si siempre y necesariamente se dan las dos formalidades en las mismas cosas, parece indicar que no se dan juntas *per accidens* sino *per se*. Y de las formalidades que se siguen *per se* una de otra, hay una única y misma ciencia. Aristóteles reconoce, por ejemplo, que si no hubiera entes inmateriales sino que todos fueran materiales, la metafísica no se distinguiría de la Física y ésta sería la filosofía primera. Ahora bien, tanto la Física como las matemáticas se extienden a los cuerpos,

---

en forma *adecuada*, ya que el ente movible es tratado por ambas disciplinas por razones formales distintas, la movilidad transitiva y la inmanente. Pero como la primera se da tanto en los no-vivientes como en los vivientes, el sujeto de la Cosmología Filosófica abarca el de la Antropología Filosófica, aunque su *objeto* se distinga en forma adecuada. Ahora bien, como el estudio de los caracteres comunes a todos los entes físicos precede naturalmente al de los *propios* del viviente y del no-viviente y este último no posee (sino negativamente) caracteres propios, resulta superfluo establecer una disciplina general, anterior a las dos especies en que se divide la Filosofía de la Naturaleza" (p. 50). La división es pobrísima y fuente de confusión a la hora de desarrollar la materia (la distinción transeúnte-inmanente es propia del movimiento en cuanto es acción, y no del movimiento absolutamente considerado).

[1] Las cualidades por excelencia son las virtudes intelectuales y morales del hombre, que perfeccionan su naturaleza.

a todos los cuerpos y a nada más que los cuerpos. Por lo tanto, parece que ambas se identifican. O a lo más, una se subordina necesariamente a la otra [1].

2º Las matemáticas parecen subordinarse a la Física

La aritmética tiene como sujeto la cantidad discreta y la geometría la cantidad continua, por lo que podemos decir en general que las matemáticas tienen como sujeto la cantidad. Ahora bien, la cantidad es el primer accidente que se da necesariamente en los entes materiales, en razón del cual se dice que son cuerpos. Es más, la cantidad dimensiva es el sujeto propio de las cualidades sensibles, por las que se ponen de manifiesto las cosas naturales. Por lo tanto, si la Física es la ciencia del ente material, corpóreo y sensible, parece que la ciencia de la cantidad debe estarle subordinada como la ciencia de la parte se subordina a la ciencia del todo.

3º La Física parece subordinarse a las matemáticas

Como muchos sostienen [2], la cantidad es la primera propiedad de los cuerpos sensibles, a partir de la cual se consideran las demás, como el movimiento y el tiempo, y por la que puede penetrarse en la esencia misma de las cosas naturales, por la divisibilidad. Ahora bien, la cantidad considerada formalmente y no en cuanto se da en un cuerpo, es sujeto de las matemáticas. Por lo tanto, parece más bien que la Física está subordinada en cierta manera a las matemáticas, al modo como lo está subordinada la música, pues las matemáticas estudian y justifican lo que la Física (como la música) acepta como principios de sus demostraciones científicas.

Ya desde antiguo la astronomía, que es ciertamente parte de la Física, pues considera la figura de los movimientos del sol, de la luna y de todo el universo, fue desarrollada por procedimientos matemáticos [3]. Y confirma lo que decimos el progreso que ha sufrido últimamente la Física al utilizar en sus desarrollos la formalidad matemática.

---

[1] In II Physic. lect. 3, n. 158: "Quaecumque scientiae considerant eadem subiecta, vel sunt eaedem, vel una est pars alterius; sed mathematicus philosophus considerat de punctis, lineis et superficiebus et corporibus, et similiter naturalis (quod probat ex hoc quod corpora naturalia habent *plana*, idest superficies, et *firma*, idest soliditates, et longitudines et puncta; oportet autem quod naturalis consideret de omnibus quae insunt corporibus naturalibus); ergo videtur quod scientia naturalis et mathematica vel sint eaedem, vel una sit pars alterius".

[2] Cf. todos aquellos que ponen al «ente corpóreo» como sujeto de la física.

[3] Cf. In II Physic. lect. 3, n. 158.

II. Las matemáticas se distinguen de la Física

Las matemáticas y la Física se distinguen por su origen en la abstracción y la manera de definir sus sujetos. En consecuencia, también se distinguen por aquello mismo que definen y por las causas que consideran.

1º En razón de la abstracción

Ambas ciencias tratan materialmente de las mismas cosas, los cuerpos, pero no sólo se distinguen por considerar formalidades distintas, sino por alcanzarlas bajo distintos modos de abstracción.

Por la abstracción – se dijo en la lógica – el intelecto puede considerar una esencia o quididad dejando de lado aspectos que le son accidentales. Pero hay dos modos de abstracción:

- *Abstractio formae*, por la que abstrae la forma del sujeto material.
- *Abstractio totius*, por la que abstrae el todo de las partes [1].

Estos dos modos de abstracción tienen *en común*, entonces, que no pueden abstraer la quididad de aquellos aspectos que le son esenciales sino sólo de los que se dan accidentalmente en la cosa conocida. No se puede abstraer una forma de aquello que constituye su sujeto propio, como puede abstraerse la blancura de la consideración de la pared pero no del cuerpo extenso; ni puede abstraerse el todo de sus partes formales, sino sólo de las materiales, como puede abstraerse animal de la consideración de racional y rumiante pero no de órganos corporales.

Los dos modos *se distinguen*, empero, en que en la abstracción del todo no permanece la consideración de las partes, mientras que en la abstracción de la forma permanece la consideración del sujeto mate-

[1] I, q. 40, a. 3: "Duplex fit abstractio per intellectum. Una quidem, secundum quod universale abstrahitur a particulari, ut animal ab homine. Alia vero, secundum quod forma abstrahitur a materia; sicut forma circuli abstrahitur per intellectum ab omni materia sensibili". — De Sust. Sep. c. 1: "Intellectus autem noster duplici abstractione utitur circa intelligentiam veritatis. Una quidem secundum quod apprehendit numeros mathematicos et magnitudines et figuras mathematicas sine materiae sensibilis intellectu: non enim intelligendo binarium aut ternarium aut lineam et superficiem, aut triangulum et quadratum, simul in nostra apprehensione aliquid cadit quod pertineat ad calidum vel frigidum, aut aliquid huiusmodi, quod sensu percipi possit. Alia vero abstractione utitur intellectus noster intelligendo aliquid universale absque consideratione alicuius particularis; puta, cum intelligimus hominem, nihil intelligentes de Socrate vel Platone aut alio quocumque; et idem apparet in aliis".

rial [1]. Cuando considero la blancura sin la pared, puedo considerar la pared sin la blancura; pero cuando considero el animal sin racional ni rumiante o el hombre sin distinguir pies ni manos, no puedo considerar racional o rumiante fuera de animal ni pies y manos sin la consideración del hombre.

Ahora bien, cuando se consideran las quididades genéricas o específicas de las cosas que se nos ofrecen inmediatamente a los sentidos (*abstractio totius*) o se consideran en sí mismas las cualidades sensibles, o las acciones y pasiones, o las relaciones que fundan las acciones, o los lugares y tiempos (*abstractio formae*), todas estas razones y formalidades no dejan de pertenecer al «ente móvil» que es sujeto de la filosofía de la naturaleza. De las quididades sustanciales es evidente, pero de los accidentes mencionados también es claro, porque las cualidades sensibles suponen un sujeto corporal, respecto al cual pueden darse o no darse y cambiar en extensión e intensidad. Las acciones y pasiones suponen sujetos agentes y pasibles, así como las relaciones que se fundan en ellas. Los lugares y tiempos suponen cuerpos localizados y móviles. Todas estas razones pueden pertenecer a ciencias diversas, pero todas están bajo la consideración general de la Física, que trata del ente móvil.

Pero se da un único caso de *abstractio formae* que puede escapar a la generalidad del ente móvil, y es la abstracción formal de la cantidad. Cuando la cantidad se considera en orden a la naturaleza de su sujeto sustancial, su estudio pertenece a la Física general o a alguna de sus ciencias subordinadas. Pero como la cantidad es el primer accidente que adviene a la sustancia, siendo en su razón anterior a la cualidad y demás predicamentos, puede ser considerado abstrayendo de todo lo demás. Ciertamente, en cuanto es un accidente no puede ser considerado sin su sujeto propio, que es la sustancia, pero como permite abstraer de toda otra formalidad, la única razón que su sujeto material ofrece a la inteligencia, es la de sostén y supósito de la cantidad. Cuando de una esfera de bronce hacemos abstracción formal del color, dejamos de lado en el sujeto que sea bronce y que sea esférico, pero no podemos abstraer de la extensión, permaneciendo en el intelecto las nociones compuestas de cualidad pasible y extensión. Pero cuando hacemos abstracción for-

[1] I, q. 40, a. 3: "Inter has autem abstractiones haec est differentia, quod in abstractione quae fit secundum universale et particulare, non remanet id a quo fit abstractio, remota enim ab homine differentia rationali, non remanet in intellectu homo, sed solum animal. In abstractione vero quae attenditur secundum formam et materiam, utrumque manet in intellectu, abstrahendo enim formam circuli ab aere, remanet seorsum in intellectu nostro et intellectus circuli et intellectus aeris".

mal de la cantidad, a la sustancia no le queda más razón que el ser sujeto de la misma cantidad.

Ahora bien, como el movimiento implica acción y pasión, y éstas a su vez implican cualidades pasibles en el sujeto móvil, en el «*ens quantum*» que resulta de la abstracción formal de la cantidad no cabe la consideración del movimiento. Como además la cantidad hace las veces de sujeto propio de las cualidades de cuarta especie, formas y figuras, y la cantidad con sus cualidades propias puede ser fundamento de relaciones cuantitativas (pues las relaciones pueden fundarse en la acción o en la cantidad), se sigue de todo esto que el «*ens quantum*» pueda constituirse en sujeto de una ciencia que considere todas sus pasiones y propiedades, las matemáticas, que no pertenezca de ninguna manera al orden de las ciencias del ente móvil, ni como idéntica, ni como subordinante, ni como subordinada [1].

2º En razón del modo de definir

Partiendo del género supremo, ente móvil, la Filosofía de la naturaleza define las sustancias por la determinación de sus diferencias específicas; los accidentes, en cambio, como suponen necesariamente la sustancia, si se definen en concreto tiene la sustancia a modo de género supremo y si se definen en abstracto la toman a modo de última diferencia específica. La misma cantidad y sus formas se consideran en la Física por relación a la naturaleza de sus sujetos propios. La particular forma de la nariz de Sócrates, por ejemplo, se puede definir en concreto o abstracto, como ñata o ñatez, donde la forma cóncava es accidente y el naso sujeto. La ñata toma el naso como género: naso cóncavo; mientas que la ñatez lo toma como diferencia: concavidad nasal.

Aun cuando la cantidad se considerara respecto a un sujeto de naturaleza indeterminada pero explícitamente señalado, como cuando se habla de *algo* esférico (en concreto) o de la esfericidad *de algo* (en abstracto), no deja de pertenecer a la Física este modo de tratar la cosa, pues evidentemente es algún cuerpo cuya forma puede cambiar. Pero como la cantidad cumple con la doble condición de poder abstraer completamente de toda quididad de su sujeto y aparecer, a su vez, como sujeto de propiedades (cualidades y relaciones), puede ser pensada no

[1] In II Physic. lect. 3, n. 161: "Inter accidentia omnia quae adveniunt sustantiae, primo advenit ei quantitas, et deinde qualitates sensibiles et actiones et passiones et motus consequentes sensibiles qualitates. Sic igitur quantitas non claudit in sui intellectu qualitates sensibiles vel passiones vel motus: claudit tamen in sui intellectu sustantiam. Potest igitur intelligi quantitas sine materia subiecta motui et qualitatibus sensibilibus, non tamen absque sustantia".

como accidente de una sustancia, sino a la manera de la misma sustancia [1]. Ahora entonces puede hablarse de un volumen o «cuerpo» esférico, donde volumen o «cuerpo» ya no presentan al intelecto algo compuesto, sustancia con cantidad, sino que toman la cantidad como algo simple, a modo de quididad sustancial. Hemos encomillado «cuerpo» porque ya no significa lo mismo que cuerpo físico. El *cuerpo físico* es sustancia natural o sensible con cantidad, mientras que el *cuerpo matemático* es cantidad entendida a modo de sustancia [2].

La Física, entonces, define los accidentes con su sujeto o materia sensible, mientras que las matemáticas abstraen de todo sujeto o materia sensible, tomando la misma cantidad a manera de sujeto [3].

3º En razón de lo definido

Tanto los entes considerados por la Física como por las matemáticas deben decirse materiales, en cuanto la materia en sentido amplio es cierto sujeto que recibe las formas y da razón de su individuación y multiplicación. Así como la materia explica que la misma forma de silla dé lugar a muchas sillas, así pasa también con las formas naturales y las matemáticas. Porque la misma forma de nariz y de hombre puede darse en muchas narices y en muchos hombre gracias a la materia en que se realiza; y tanto el mismo número 3 (cantidad discreta) puede entenderse repetidas veces para formar otro número (3 x 3 x 3 = 27), como la misma figura triangular (cantidad continua) puede repetirse para formar otras figuras (seis triángulos forman un hexágono), porque se entienden como recibidos en cierto sujeto material, la cantidad abstracta.

Pero hay una diferencia, porque la materia de los entes físicos es siempre materia sensible, mientras que la de los entes matemáticos ha abstraído de todo lo que puede caer inmediatamente bajo los sentidos. Aun la cantidad, que como número y magnitud es un sensible común, no es considerada por las matemáticas en cuanto tal, es decir, como accidente de un sujeto, sino – dijimos – a manera de sujeto. Los números de las matemáticas no numeran ni peras ni manzanas, sino una cantidad genérica abstraída de toda sustancia, y las figuras geométricas no determinan la magnitud de nada, sino el espacio de ningún lugar. Aris-

[1] Todo accidente considerado en abstracto se piensa a modo de sustancia, como la blancura. Pero esta cualidad sensible no deja de implicar cierta composición, pues a la quididad propia le suma necesariamente la extensión de su sujeto.

[2] De aquí viene que Descartes, buen matemático pero pésimo filósofo, haya confundido la sustancia con la cantidad.

[3] Cf. In VI Metaph. lect. 1, n. 1156-1161.

tóteles llamó a la materia de los entes matemáticos «materia inteligible», por contraposición de la «materia sensible» de los entes físicos.

4º En razón de las causas

La ciencia busca dar el porqué de lo que conoce, y vimos en la lógica que hay cuatro modos de porqués o causas: material, formal, eficiente y final. Ahora bien, como la Física considera el ente en potencia, esto es, el ente que pasa de no ser a ser, o de ser de un modo a ser de otro, no sólo debe dar razón de lo que son las cosas naturales, lo que se responde con la causa formal, sino también de qué se hacen, por quién y para qué; es decir, en el ente móvil quedan implicadas las cuatro causas y las cuatro deben ser consideradas por la Física.

Las matemáticas, en cambio, como no consideran al ente en potencia sino sólo las formas cuantitativas en acto, sólo tienen en cuenta la causa formal. Aun cuando hemos reconocido que en los entes matemáticos se da una materia inteligible, esta sólo se entiende como sujeto de individuación y multiplicación, pero no puede entenderse como sujeto de cambio, porque ha abstraído de toda cualidad pasible de acción. Las matemáticas no consideran en el número tres ni en el triángulo la posibilidad de nada, son lo que son con todas sus propiedades necesarias, y lo único que cabe explicar son las formalidades de su quididad [1].

[1] In II Physic. lect. 10, n. 239-240: "Hoc quod dico «propter quid», quaerit de causa; sed ad «propter quid» non respondetur nisi aliqua dictarum causarum; non igitur sunt plures causae quam quae dictae sunt... Quandoque enim propter quid reducitur ultimo in quod quid est, idest in definitionem, *ut patet in omnibus immobilibus, sicut sunt mathematica*; in quibus propter quid reducitur ad definitionem recti vel commensurati vel alicuius alterius quod demonstratur in mathematicis. Cum enim definitio recti anguli sit, quod constituatur ex linea super aliam cadente, quae ex utraque parte faciat duos angulos aequales; si quaeratur propter quid iste angulus sit rectus, respondetur quia constituitur ex linea faciente duos angulos aequales ex utraque parte; et ita est in aliis. Quandoque vero reducitur propter quid in primum movens; ut propter quid aliqui pugnaverant? quia furati sunt: hoc enim est quod incitavit ad pugnam. Quandoque autem reducitur in causam finalem; ut si quaeramus cuius causa aliqui pugnant, respondetur, ut dominentur. Quandoque autem reducitur in causam materialem; ut si quaeratur quare istud corpus est corruptibile, respondetur, quia compositum est ex contrariis. Sic ergo patet has esse causas, et tot. Necesse est autem quatuor esse causas. – Quia cum causa sit ad quam sequitur esse alterius, esse eius quod habet causam, potest considerari dupliciter: uno modo absolute, et sic causa essendi est forma per quam aliquid est in actu; alio modo secundum quod de potentia ente fit actu ens. Et quia omne quod est in potentia, reducitur ad actum per id quod est actu ens; ex hoc necesse est esse duas alias causas, scilicet materiam, et agentem qui reducit materiam de potentia in actum. Actio autem agentis ad aliquid determinatum tendit, sicut ab aliquo determinato principio procedit: nam omne agens agit quod est sibi conveniens; id autem ad quod tendit actio agentis, dicitur causa finalis. Sic igitur necesse est esse causas quatuor. Sed quia forma est

III. División general de las ciencias especulativas

Yendo más allá de lo estrictamente permitido en nuestra *Introducción a la Física*, señalemos que algo es más inteligible en la medida en que está más en acto, pues lo posible en cuanto tal, es decir, en cuanto permanece en la pura posibilidad y no se determina qué puede llegar a ser actualmente, es absolutamente incognoscible. ¿Qué puede llegar a ser un madero? ¡Tantas cosas! ¿Por qué un hombre está sentado si puede estar parado? ¡Por tantas causas! Sólo hay ciencia de lo necesario, y lo posible en cuanto tal es no necesario. De allí que algo es más inteligible en la medida en que se aparta de la potencia o materia, entendiendo materia en sentido amplio, como aquello que está sujeto a ser de un modo o de otro.

Ahora bien, si consideramos la relación que hay entre el conocimiento y la materialidad, cabe distinguir cuatro clases de cosas:

- las cosas materiales sensibles particulares son objeto de conocimiento sensible pero no de ciencia;
- las cosas materiales sensibles comunes, es decir, en cuanto abstraen de las particularidades sensibles accidentales y se quedan con las esenciales, son consideradas por la Física;
- las cosas que abstraen de la materia sensible pero que se dan en lo que llamamos materia inteligible, son consideradas por las matemáticas;
- las cosas que no se dan en materia, como Dios y el intelecto, o que no necesariamente existen con materia, como la sustancia, la potencia y el acto, el mismo ente, son alcanzadas por la metafísica.

Las ciencias teóricas, entonces, se dividen en tres grandes géneros según la mayor o menor separación de la materia que tienen sus sujetos [1]:

Sujeto		Ciencia	Relación con la materia
Ens secundum quid	*ens mobile*	**Naturales**	*Dependent a materia secundum esse et sec. rationem*
	ens quantum	**Matemáticas**	*Dependente a materia sec. esse sed non sec. rationem*

causa essendi absolute, aliae vero tres sunt causae essendi secundum quod aliquid accipit esse; inde est quod *in immobilibus non considerantur aliae tres causae, sed solum causa formalis*".

[1] In I Physic. lect. 1, n. 2-3.

Ens simpliciter	**Metafísica**	*Non dependent a materia nec sec. esse nec sec. rationem*

Como bien dice el Padre Ramírez OP, la razón de ciencia no les pertenece a estas tres ciencias de manera unívoca, ni tampoco equívoca, sino análoga, según más y menos. Porque – explica – "tampoco los objetos propios terminativos de las tres partes principales de la filosofía especulativa, es decir, de la física, matemáticas y metafísica, convienen unívocamente, sino sólo analógicamente. Porque el propio objeto terminativo de la metafísica es el ente real en cuanto ente en toda su amplitud y comunidad, y por lo tanto no reside en el solo ente finito, dividido en los diez predicamentos, sino que también se extiende hasta el bien infinito, que es Dios. El objeto terminativo, en cambio, propio de la física y de las matemáticas se limita al solo ente finito o predicamental. Mas el ente finito o predicamental y el ente infinito o que trasciende los predicamentos no convienen unívocamente en la razón de ente, sino sólo analógicamente. Por lo tanto, tampoco la metafísica conviene unívocamente, sino sólo analógicamente con la física y las matemáticas en la razón común de filosofía especulativa. Y lo mismo hay que decir de la física y matemáticas comparadas entre sí. Porque el objeto formal terminativo de la física es el ente real en cuanto móvil, que se dice sobre todo de la sustancia, como también la naturaleza, y de allí que el ente móvil sustancialmente es el principal objeto de la filosofía natural o física. En cambio, el objeto formal terminativo de las matemáticas es el ente real en cuanto a la cantidad (*ut quantum*), pero no en cuanto la cantidad es el primer accidente de la sustancia corpórea y móvil, sino en cuanto reduplicativamente es mera cantidad mensurable y numerable, y por lo tanto bajo cierta inmovilidad. «Non enim mathematicus – dice Santo Tomás – considerat corpus, quod est in genere *sustantiae*, prout eius pars est materia et forma, sed secundum quod est in genere *quantitatis* tribus dimensionibus perfectum; et sic comparatur ad corpus quod est in genere sustantiae, cuius pars est materia physica, sicut *accidens ad subiectum*» [1]. Consta, empero, que la sustancia y la cantidad no convienen unívocamente en la razón común de ente predicamental, sino sólo analógicamente. Por lo tanto, tampoco la física y las matemáticas con-

[1] In Boethii de Trinitate, q. 5, a. 3 ad 2: "Pues el matemático no considera al cuerpo, que pertenece al género de la sustancia, en cuanto la materia y la forma son sus partes, sino según que pertenece al género de la cantidad perfecta según las tres dimensiones; y así se compara al cuerpo que está en el género de la sustancia, cuya parte es la materia física, como el accidente al sujeto".

vienen unívocamente en la razón común de filosofía real especulativa, sino sólo analógicamente" [1].

IV. El realismo de la Física

1º Orden de las ciencias en sí mismas

El conocimiento científico penetra la inteligibilidad de las cosas, descubriendo en ellas sus aspectos necesarios y dejando de lado lo que carece de explicación. Ahora bien, la inteligibilidad de las cosas tiene diversos niveles de penetración, pues hay aspectos más particulares que reciben una explicación parcial por causas inmediatas y particulares, mientras que si nos remontamos a causas más primeras y universales, podemos hallar explicaciones más completas de aspectos más profundos de las cosas.

• La sabiduría metafísica se remonta en su explicación a la Causa primerísima y absolutamente universal, que puede dar razón de todas las cosas en todos sus aspectos. Si alcanzáramos a conocer esa Causa en sí misma, lo que sólo puede lograrse por la «luz beatífica», conoceríamos el porqué de las cosas en todas sus particularidades y relaciones, pues todo el universo creado y su historia ha sido causado por la inteligencia divina. Por esto sólo la Ciencia divina es ciencia propiamente dicha, que penetra en la completa inteligibilidad de todo lo que es.

• Las matemáticas se ubican en el otro extremo de la comprensión de la realidad, ya que de las ciencias teóricas son las que menos profundamente penetran en la inteligibilidad de las cosas. Estas ciencias consideran solamente las propiedades necesarias ligadas a la cantidad, dejando de lado todos los demás aspectos de los entes materiales.

• La Física, en cambio, está en un punto medio, porque si bien no llega siquiera a preguntarse por qué las cosas son como son, tampoco se queda en la superficie de los accidentes. Su interrogante es parcial, pues sólo se pregunta por qué las cosas cambian, por qué lo que es no permanece siendo y lo que no es comienza a ser. Si los cambios de las cosas fueran sólo accidentales, por ejemplo sólo de lugar, su investigación no iría mucho más allá que la de las matemáticas. Pero como vemos que hay cosas que comienzan y dejan de ser totalmente, la mirada de la Física toca la sustancia misma de las cosas que cambian. Aunque siempre lo hará de una manera parcial, porque podrá decir qué hay necesaria-

[1] J. M. Ramírez OP, *De ipsa philosophia in universim*, tomo I, CSIC Madrid 1970, p. 230-231.

mente en el hombre para que nazca y muera y obre como lo hace, pero no pretende decir por qué el hombre es como es y mejor no fue. Como dijimos, la necesidad de la Física es hipotética, dejando la hipótesis como asunto de otra ciencia superior a ella, la metafísica.

2º Orden de las ciencias respecto a nosotros

Si consideramos ahora las ciencias en cuanto a la claridad con que las puede alcanzar nuestro intelecto, esto es, en cuanto a su inteligibilidad *quoad nos*, el orden se invierte. Como el hombre alcanza el conocimiento de las cosas a través de la experiencia sensible, se sigue que:

• La magnitud y el número son sensibles *per se* (comunes), de manera que el intelecto abstrae la quididad de la cantidad y sus especies (números y figuras) de manera inmediata y adecuada. Los entes matemáticos, entonces, además de ser evidentes en cuanto a su existencia en las cosas, son perfectamente inteligibles al hombre en cuanto a sus esencias, con sus principios y causas; aunque no lo son en cuanto a aquello en que subsisten, porque las matemáticas abstraen de la consideración de la sustancia sensible en que se da la cantidad.

• La sustancia de los entes físicos se dice sensible *per accidens*, porque su existencia y quididad genérica se abstraen con evidencia inmediata de la percepción sensible, como aquello que se siente. Pero, como veremos, sus principios y causas no se alcanzan por abstracción inmediata, sino por un modo de resolución y bajo cierta generalidad, por lo que nunca llega a conocerse la esencia de ninguna sustancia sensible de manera completa y adecuada.

• La noción de ente es la primera que concibe el intelecto y, en cuanto tal, es la más evidente. Ahora bien, aunque en su primera abstracción el ente no se concibe como en potencia sino como en acto, ni se concibe como accidente sino como subsistente, lo que otorga una prioridad gnoseológica al ente en cuanto tal sobre el ente móvil y el *ens quantum*, que es accidental, sin embargo, todas las cosas que la experiencia sensible nos muestra tienen mezcla de potencia, es decir, son materiales. Por lo tanto, la metafísica no termina de alcanzar su sujeto hasta que no entiende con suficiente evidencia que el ente no es necesariamente material, inmaterialidad que no alcanza a concebir por abstracción de la experiencia sensible, sino sólo por analogía con cosas materiales. De allí que se haya llamado a esta ciencia «metafísica», que en griego significa «más allá de la física», por cuanto necesita trasponer de alguna manera los entes físicos que le muestra la experiencia para determinar su sujeto.

3º El realismo de la consideración Física

Si tenemos en cuenta los dos órdenes señalados a la vez, se puede entender lo que queremos decir con el «realismo» de la Física. Toda ciencia abstrae los aspectos universales de las cosas, mientras que éstas existen en su realidad concreta; de allí que fácilmente parezca haber una distancia entre lo que la ciencia alcanza y lo que las cosas son; aunque las tres ciencias teóricas, matemáticas, Física y metafísica, no procuran conocer otra cosa sino el ser mismo de las cosas.

Pero esta aparente distancia es mucho mayor, aunque por razones contrarias, en la metafísica y matemáticas: en la metafísica por su profundidad y en las matemáticas por su superficialidad.

• Las entidades matemáticas, al haber abstraído de su sujeto sustancial y de todo aspecto sensible, y al poder usar en sus demostraciones, por la misma simplicidad de sus nociones, un sistema de signos tan adecuado que no hace necesario seguir con la mente sus procesos, parecen pertenecer a un mundo distinto del real. Tanto es así, que muchos consideran a los entes matemáticos como entes de razón, olvidando que se abstraen de la real cantidad de las cosas.

• Como la metafísica funda sus consideraciones en la Causa primerísima, cuya existencia se alcanza sólo trascendiendo la realidad sensible (por una demostración «quia») y cuya naturaleza es en sí misma inaccesible, pudiendo ser conocida sólo por analogía, la luz de inteligencia que arroja sobre las cosas parece seguir perteneciendo al plano superior divino del que proviene. Aunque sus conclusiones acerca de la unidad, verdad y bondad de todo lo que es no dejan de darse en las más concretas y pequeñas de las realidades que tenemos delante.

Movido por ambos motivos, Platón, que era excelente matemático y metafísico, creyó que las realidades que alcanzaba la verdadera ciencia no pertenecían al mundo físico que nos presenta la experiencia sensible.

Aristóteles no sólo defendió la pertenencia a lo real de las consideraciones de ambas ciencias, sino que además mostró la posibilidad de la ciencia propiamente física, que considera la realidad natural en su misma materialidad y movilidad. Como la Física no abstrae de la subsistencia ni del carácter sensible y móvil de las cosas, y como no pretende ir más allá de las causas que le descubre la experiencia inmediata, se hace patente la pertenencia de sus nociones universales a las realidades concretas de la experiencia sensible.

De allí que hoy, cuando el escepticismo del pensamiento moderno ha puesto en entredicho el realismo de las nociones universales, con-

viene sobremanera desarrollar y defender la Filosofía de la naturaleza, donde más claramente nos aparece el realismo de la verdadera ciencia. Si se muestra que la consideración física vale, se podrá mostrar que también vale la consideración metafísica, que utiliza aquella a manera de estribo. De aquí que convenga prestar especial atención a la relación entre la Física filosófica y la Física moderna, pues ha sido ésta la encargada de desprestigiar a aquélla.

C. Física filosófica y Física moderna

I. Panorama histórico [1]

Es imposible resumir en poco espacio los diversos planteamientos de la Filosofía natural a lo largo de la historia. Concentraremos la atención en algunos de ellos que han tenido especial relevancia en el pasado.

1º Cosmología griega y medieval

El origen de la ciencia y filosofía se planteó inicialmente en el terreno de la Física, derivando rápidamente hacia la metafísica. La primera etapa de la Filosofía de la naturaleza, nacida en la antigua Grecia, está constituida por los presocráticos, llamados también *naturalistas* o *físicos* debido a su interés por los problemas de la naturaleza. Entre ellos se debatieron un conjunto de cuestiones sobre el mundo físico, en las que se mezclaban planteamientos físicos y metafísicos (por ejemplo, la búsqueda de los primeros elementos de la naturaleza). Con Sócrates y Platón, predominaron los temas antropológicos, éticos y estrictamente metafísicos, si bien Platón poseía una doctrina sobre el mundo corpóreo, que influyó en Aristóteles.

La Física griega culminó en *Aristóteles*, quien retomó las preocupaciones de los «naturalistas». El conocimiento científico de la naturaleza constituía para él un único género de ciencias, la *Física* o *Filosofía natural*, en el que se concatenaba el planteamiento filosófico de fondo con los análisis propios de las ciencias particulares. Aristóteles concibió un plan de estudios de la naturaleza, en el que se procedía de las cuestiones

[1] Tomamos este punto de M. Artigas, J.J. Sanguineti, *Filosofía de la Naturaleza*, 3ª ed. EUNSA, Pamplona 1993, p. 29-34; G. E. Ponferrada, *Filosofía de la Naturaleza*, UC@LP, 2004, p. 35-41; Léon Elders SVD, *La philosophie de la nature de Saint Thomas d'Aquin*, Tequi, Paris 1994, p. 14-34. Retocamos algunas afirmaciones según entendemos.

más generales a las particulares. El examen filosófico predomina en su obra de la *Física*, para los seres naturales en general, y en *Del Alma* para los vivientes. El estudio más especializado de los sectores del universo físico se encuentra en otras obras, como el tratado *Del Cielo* (sobre los astros), *La Generación y la Corrupción* (estudio de la constitución de los cuerpos terrestres, semejante a una química), *Los Meteorológicos* (sobre los fenómenos atmosféricos), así como otros escritos biológicos y psicológicos.

Aunque la doctrina de Aristóteles, ligada a una cosmología imponente y completa, encontró gran difusión y llegó a ser patrimonio común del Medioevo cristiano, estuvo sin embargo desde el principio acompañada y a veces enfrentada con doctrinas que acentuaban la estructura cuantitativa de las cosas, como el atomismo, y que buscaban dar una explicación material y determinista de todos los procesos. Arquímedes (287-212 a.C.), por ejemplo, y luego Ptolomeo (100-170), desarrollaron una consideración matematizada de los asuntos físicos y cosmológicos, semejantes a los de la Física moderna. En la escuela de Alejandría, el matemático Diodoro explicaba la distinción entre las matemáticas aplicadas a la naturaleza y la Filosofía de la naturaleza de la siguiente manera: Las matemáticas estudian las circunstancias concomitantes de las sustancias y examinan de dónde vienen por ejemplo las tinieblas y cómo se producen, mientras que la Filosofía investiga de qué está compuesta la sustancia del sol. Santo Tomás va a introducir la expresión de *scientia media* para designar estas ciencias que nacen de la unión entre la Física y las matemáticas.

De todas maneras, el predominio posterior del *platonismo* y su difusión en la Edad Media disminuyeron el interés por los temas naturales. En algunas tendencias extremas, combinadas con el maniqueísmo, se llegó a estimar que la materia era el principio del mal.

El *Cristianismo* indirectamente tuvo repercusiones en la consideración de la naturaleza. La Revelación cristiana llevó siempre a reconocer el valor positivo del mundo corpóreo. Al mismo tiempo, produjo la caída de algunas ideas erróneas de la cosmología griega (eternidad de la materia; necesidad absoluta del mundo; animación de los astros y su determinismo con relación a la libertad humana), lo cual facilitó el nacimiento de la ciencia moderna [1]. Asimismo, el influjo del Cristianismo facilitó que se contemplara la naturaleza como la obra de un Dios creador infinitamente inteligente, y que se admitiera la capacidad del hombre – creado a imagen y semejanza de Dios – para conocer el orden ra-

[1] Cf. P. Duhem, *Le système du Monde*, Hermann, t. II, p. 408.

cional de la naturaleza. Esas convicciones, ampliamente difundidas en la Edad Media gracias a la doctrina cristiana, favorecieron un clima de confianza en la investigación filosófica y científico-experimental acerca de la naturaleza [1].

La entrada del aristotelismo en Occidente en el siglo XIII despertó la atención hacia la naturaleza. Testimonio insigne de este fenómeno son las obras naturales de *San Alberto Magno*, y los estudios físicos en las Universidades europeas desde el siglo XIII en adelante (Oxford, La Sorbona, Padua, Salamanca). Santo Tomás acoge la Filosofía natural de Aristóteles, con las añadiduras de los filósofos árabes, y la incorpora a su propia síntesis, a la vez que elimina las falsas interpretaciones que se oponían a la fe cristiana.

En los siglos XIV y XV el aristotelismo *averroísta* latino, en una línea paganizante, se aferró muy literalmente a la concepción aristotélica del universo y a la ciencia antigua, provocando el desprestigio del peripatetismo en los medios intelectuales donde estaba naciendo la nueva ciencia. Aristóteles llegó a ser para los averroístas una autoridad científica absoluta, lo cual les llevó a no admitir los nuevos progresos científicos. Este mismo motivo les hizo separar drásticamente la fe cristiana de la razón (que creían representada por el Estagirita).

2º Fin de la Edad Media

Esta perspectiva comienza a variar al fin de la Edad Media. Se critican las especulaciones de los «antiguos», como se denominan los autores del siglo anterior, el XIII, por considerarlos demasiado abstractos; el saber se vuelca a lo concreto experimentable; la misma teología se orienta a la experiencia mística. Se inicia lo que se denominó la «vía moderna» que, con algunos antecedentes de principios del siglo XIV, se constituyó formalmente con el ockamismo.

Guillermo de Ockam (1290-1350), brillante lógico, basándose en que sólo existen individuos, negó la existencia de lo universal que ni en la mente puede darse. Sólo hay individuos indicados por *términos* con una «suposición» universal, es decir, señalan sujetos semejantes entre sí. De este modo, al atacar la especulación filosófica abstracta, volcó el interés a

[1] Cf. S. Jaki, *The Road of Science and the Ways to God*, The University of Chicago Press, Chicago 1978. Jaki ilustra ampliamente su tesis de que la ciencia experimental nació sistemáticamente en el siglo XVII gracias a la «matriz cultural cristiana» que le proporcionó los presupuestos filosóficos necesarios, mientras que en las diversas culturas paganas se dieron sucesivos «abortos» de las ciencias experimentales en germen. Cf. también del mismo autor, *Science and Creation*, Scottish Academic Press, Edinburg 1974.

la realidad individual. A la vez al identificar la sustancia corpórea con la cantidad extensiva, inclinó las mentes a una interpretación cuantitativa de lo real, ya propuesta en el siglo anterior, como veremos enseguida.

Los ockamistas se ocuparon de investigar lo *mensurable*, especialmente en el campo de la dinámica. Tomás Bradwardine (1290-1349) estudió la velocidad de los móviles, además de trabajos lógicos y matemáticos. Juan Buridán (1295-1360), lógico y psicólogo, rechazó la teoría aristotélica de que el movimiento de los proyectiles se debe al empuje del agente sobre el aire que impulsa al móvil: la experiencia indica que no es así; en realidad el agente imprime un «ímpetu» al proyectil que es un poder motriz que va debilitándose por la resistencia del aire y el peso del móvil hasta que la gravedad lo hace caer. Definió el «ímpetu» como una cualidad, pero la expuso como una relación entre la velocidad y la cantidad de materia del móvil [1].

Nicolás de Oresme (1310-1382) también estudió el movimiento de los proyectiles; sostuvo la noción de «ímpetu» pero afirmando que el móvil adquiere esa cualidad en su movimiento; además enseñó la relatividad de los movimientos respecto a sus términos de referencia; redujo el movimiento uniformemente acelerado a su promedio y representó la variación de intensidad mediante coordenadas rectangulares. Alberto de Sajonia (1315-1390) lógico y físico, investigó la naturaleza del «ímpetu», considerándolo una cualidad que se determina como la relación entre la materia, el espacio y el tiempo; atisbó la noción de gravitación; con Oresme, afirma que el peso de un cuerpo puede reducirse a su centro de gravedad y que la Tierra gira sobre su eje.

3º El Renacimiento

El Renacimiento con su culto a la naturaleza, inclinó aún más el pensamiento europeo hacia el mundo físico. En una primera instancia aparecen «filósofos naturales» antiaristotélicos con cierto influjo platónico; trataban no sólo de conocer sino de llegar a dominar la naturaleza; sus experimentos estaban en continuidad con los realizados por los medievales y carecían de instrumental apropiado; se preocupaban por el aspecto causal y cualitativo (como el aristotelismo) sin atender a lo cuantitativo. En una segunda instancia se retorna a la línea experi-

[1] Algunos atribuyen a este esbozo del principio de inercia por Buridán el desprestigio en que fue cayendo la ciencia natural aristotélica, ya que explicaba aun el movimiento de los cuerpos celestes por un ímpetu recibido inicialmente. Aunque la explicación de Aristóteles había sido dejada mucho antes. Santo Tomás ya daba una explicación muy semejante a la de Buridán.

mentalista y se tratan matemáticamente los resultados de la experimentación.

Cornelio Agripa de Nettesheim (1486-1535), «filósofo natural», astrólogo, oculista y mago, sostuvo que el cosmos, creado por Dios, depende del mundo celeste de los ángeles, demonios, dioses paganos y las "potencias"; la materia es inerte y su movimiento se debe a fuerzas espirituales; el hombre es un microcosmos, reflejo del macrocosmos que está animado; todo se rige por leyes mecánicas sobre las que se influye por medio de la magia. Teofrasto Bombast «Paracelso» (1493-1541), médico, alquimista y mago, también enseñó que el hombre es un microcosmos, imagen del universo; el alma del mundo se manifiesta por fuerzas vivas que ya estaban antes de la creación en la materia contenida en Dios y que después de la creación se manifiestan; por ello todo el universo se rige por las mismas leyes.

Bernardino Telesio (1509-1588), médico, fundador de la Academia de Ciencias Calabresa, se opuso al aristotelismo y a la magia; mantuvo que la vida del universo proviene del "espíritu universal"; la materia es inerte pero se mueve por obra del calor; del calor proceden las almas; el mundo debe estudiarse "según sus propios principios", mediante la experiencia y no por nociones universales. Giordano Bruno (1548-1635), dominico apóstata, pitagórico, cabalista y panteísta, se opuso al "materialismo" aristotélico que habría sostenido que todo procede de la "materia prima"; el universo ha sido creado por Dios y es su manifestación visible; Dios a la vez es trascendente al mundo e inmanente a él; todo está regido por leyes naturales idénticas influenciables por la magia. Tomás Campanella (1538-1635), dominico calabrés, agitador político antiespañol, astrólogo, enseñó que el alma del mundo ha sido creada por Dios: todo está animado, el espacio es viviente y todo está regido por las mismas leyes.

Estos «filósofos naturales» – con muchos otros, como Girolamo Francastoro (1483-1553), Giovanni della Porta (1535-1615), Robert Fludd (1574-1637), o Mercurio van Helmont (1618-1690) – tuvieron el mérito de haber estudiado los fenómenos naturales experimentalmente, aun cuando su interés estuviese centrado en las cualidades; rechazaron la duplicidad de la materia: para los antiguos, los cuerpos celestes tendrían una materia incorruptible, pues su aparente movimiento circular revelaría su perfección (el círculo describía el movimiento perfecto); en cambio el mundo sublunar era corruptible. Aunque fue positivo el afirmar que todo el universo se rige por las mismas leyes, erraron al admitir que la unidad de la materia exigiría unidad de forma, por lo que admitieron, como en el platonismo, un "alma cósmica" que se manifestaría por "fuerzas ocultas" dominables por la magia.

4º La nueva ciencia

Las *ciencias modernas* (física, química, biología) se desarrollan con vigor desde los siglos XVI y XVII, gracias al avance del método experimental y a la aplicación de las matemáticas al estudio de los fenómenos físicos. Pero no surgen bruscamente, sino en continuidad con las investigaciones físico-matemáticas del siglo XIV y, por tanto, con la tradición científica greco-medieval. Además, la ciencia experimental moderna nace en el ámbito de una filosofía cristiana y gracias a su impulso, como se comprueba en los textos de los grandes científicos de la época (Kepler, Galileo, Newton) [1].

Ya en el siglo XIII Roberto de Grosseteste (1170-1253) había proclamado la necesidad de apelar a las matemáticas para comprender el mundo físico, intentándolo en el campo de la óptica. No tuvo mayor éxito, aunque algunos físicos siguieron su línea: así Roger Bacon (1210-1295) y Witelo (1220-1270); más tarde los ockamistas antes citados. Nicolás de Cusa (1401-1464) interpretó el universo matemáticamente en sentido neoplatónico. Pero el primer científico moderno es Leonardo da Vinci (1452-1519), ingeniero, arquitecto, pintor y escultor, pues concebía la ciencia en el sentido actual del término. "La ciencia – explica – es hija de la experiencia, no de la observación vulgar, sino guiada por reglas y realizada con la ayuda de instrumentos apropiados; así se descubren las leyes de la naturaleza, que deben demostrarse usando lenguaje matemático".

No se ubica en esta línea Francis Bacon (1561-1625); aunque analizó los métodos experimentales enunciando las célebres reglas de la inducción científica, no hizo uso de las matemáticas y creyó que el fin de la ciencia es descubrir el "*schematismus latens*" (la esencia individual) de las cosas.

Galileo Galilei (1564-1642), matemático, físico y astrónomo, dio a la ciencia su nuevo estatuto. La ciencia – dijo – es el conocimiento cierto de la naturaleza; no se basa en la autoridad ni siquiera de Aristóteles sino en la experiencia; su certeza proviene de la demostración que no puede ser sino matemática ya que la cantidad es la propiedad típica del

[1] El conflicto de Galileo con la Iglesia, aun sin minimizarlo, ha sido muy exagerado y a veces explotado ideológicamente. La tesis heliocéntrica había sido ya propuesta por el sacerdote polaco Copérnico, en su obra *De revolutionibus orbium caelestium* (1543), dedicada al Papa Pablo III, quien la recibió bien (esta obra, en cambio, fue duramente criticada por Lutero). A Galileo se le pidió tan sólo que enseñara esa tesis como una hipótesis. Su presunta desobediencia a esa prescripción motivó su condena en 1633.

mundo corpóreo. La experiencia matematizada lleva a la ley que tiene un carácter de hipótesis hasta que nuevas experiencias la verifiquen; se obtiene así la verdad científica.

La «nueva ciencia» surgida en los siglos XVI y XVII terminó de rechazar la Filosofía de la naturaleza aristotélica. Habían quedado al descubierto errores manifiestos en la *Física* de Aristóteles y había aparecido una nueva imagen del mundo, con el sol en el centro del universo. Otras de las principales refutaciones a Aristóteles fue la medición de la velocidad de caída de los cuerpos, que no correspondía con los presupuestos aristotélicos. Galileo, como Kepler y otros, estaba convencido que "el libro de la naturaleza estaba escrito en la lengua de las matemáticas" y que, por lo tanto, sólo con ellas se podían hallar respuestas claras. Pero esta nueva ciencia no iba acompañada de una comprensión adecuada de sus propios métodos, y en ocasiones se presentó equivocadamente como una nueva Filosofía natural que venía a sustituir a la antigua. En las polémicas con el aristotelismo intervinieron muchos elementos: no se distinguía la diversidad de métodos; algunos peripatéticos no consiguieron desprenderse de una concepción ya caduca del universo físico. Al mismo tiempo, la ciencia clásica no pocas veces estuvo unida a concepciones filosóficas inadecuadas, como el mecanicismo [1], que más adelante serían sometidas a críticas.

5º La época moderna

En la *filosofía moderna* de estos siglos, la visión mecánica y matematizante del mundo físico justifica el paso al subjetivismo trascendental de la crítica kantiana, en donde las conquistas de la nueva Física se interpretan en función de categorías *a priori* del pensamiento y pierden su raigambre realista.

Rene Descartes (1596-1650), filósofo, físico y matemático, sostuvo que la esencia de los cuerpos es la extensión geométrica; por lo tanto no existen ni cualidades ni nada que no sea otra cosa que la cantidad; el color, olor, sabor, no existen sino en el pensamiento. La «Nueva Física» negó lo que había sido el centro de atención de los físicos antiguos y medievales: las formas, causas y esencias de los cuerpos. Descartes intentó también interpretar los seres vivientes a la manera de máquinas. Esta línea llevará al mecanicismo y de éste al materialismo, como se ve en los trabajos de Thomas Hobbes (1588-1679). Éste puso toda su energía en construir un nuevo sistema del mundo, aprovechando la teoría de

[1] Cf. S. Jaki, *The Relevance of Physics*, The Univ. of Chicago Press, Chicago 1966, cap. II.

Copérnico. En oposición directa a Aristóteles, Hobbes introdujo una fractura entre el pensamiento y la realidad: nuestro conocimiento debe seguir las leyes de la lógica, pero éstas no permiten ningún acceso a la realidad. Las categorías del ente, determinadas por Aristóteles, no son más que una determinación verbal; están lejos de significar una clasificación irreductible de las realidades en la naturaleza. La misma línea siguen John Locke (1632-1704), David Hume (1711-1776), Étienne de Condillac (1715-1780), Julien de La Mettrie (1709-1751) y Paul Thiry D'Holbach (1723-1789). Por su parte Immanuel Kant (1724-1804) asentará que la ciencia no puede sobrepasar el ámbito de los fenómenos, como había ya dicho Hume, sin alcanzar la cosa en sí.

Isaac Newton (1642-1727) siguió el atomismo y desarrolló el método axiomático, en el que los axiomas permiten conocer el comportamiento de los cuerpos, pero no pueden ser deducidos de otros teoremas, sino que encuentran su confirmación en la percepción. Newton creía que todos los fenómenos naturales podían ser expresados en términos de una mecánica matematizada, aunque no deja de ser un empirista, que piensa que las ecuaciones matemáticas deben seguir los experimentos. En este sentido dice que las ecuaciones que establece no son hipótesis sino que se fundan en los hechos. Se dedicó a la elaboración de fórmulas matemáticas relativas a la gravitación, pero evitó las cuestiones concernientes a la naturaleza de esta fuerza. Según Newton, estas fuerzas no eran cualidades escondidas, sino leyes generales de la naturaleza. Su descubrimiento de la ley de gravedad causó una gran impresión, porque con esa única ley podía explicar a la vez los movimientos de los cuerpos celestes y los de los cuerpos en la superficie de la tierra, como la caída de las piedras, el curso de los ríos y aun las mareas. Con Newton entramos en la ciencia natural moderna, aunque todavía le da a su gran obra el título de *Philosophiae naturalis principia mathematica*, donde retoma muchas opiniones anteriores.

Con el romanticismo y la filosofía idealista, la naturaleza es vista como un todo orgánico y vital, en oposición al mecanicismo newtoniano (por ej., Goethe, Schelling, Hegel). Esta actitud, a veces más poética que filosófica, llevó a interpretaciones fantasiosas y arbitrarias de los conocimientos científicos, y provocó un alejamiento de la filosofía respecto de los hombres de ciencia (una consecuencia de esta actitud se encuentra, por ejemplo, en la filosofía de la naturaleza marxista de Engels, o en evolucionismos vitalistas como el de Spencer). Contra estos excesos, se observa en el siglo pasado una reacción contraria en los ambientes científicos, cristalizada en el *positivismo* (Comte, Stuart Mill, Spencer) y el *cientismo* (Renan). Sólo las ciencias experimentales podrían estudiar

válidamente la naturaleza. La filosofía es vista como una empresa ilusoria abocada al fracaso. El único método científico es describir matemáticamente los fenómenos regulares (*fenomenismo*), y contentarse con proponer hipótesis explicativas, sin valor ontológico.

Para Auguste Comte (1778-1854) la humanidad ha pasado por tres "estadios" sucesivos: el "teológico" en el que los fenómenos del mundo físico eran atribuidos a la divinidad, el "metafísico" en el que se atribuyen a entidades abstractas (causas, naturalezas, esencias) y el "positivo" en el que los fenómenos se explican por otros fenómenos antecedentes.

Tras un gran auge, el positivismo comenzó a fines del siglo pasado a sufrir una crisis mortal: los científicos comprendieron que la ciencia no podía solucionar todos los problemas de la vida humana, como pretendía por ejemplo Ernest Renan (1823-1892) en *El porvenir de la ciencia* (1848). Otros positivistas como John Stuart Mill (1806-1873) sostuvieron que las ciencias no pueden llegar a conclusiones universalmente válidas: la inducción sólo sintetiza la experiencia pasada sin que pueda extenderse a casos no experimentados. Herbert Spencer (1820-1903) vio la insuficiencia del saber científico reducido a lo fenoménico y experimentable; admite la filosofía pero su objeto sería lo "incognoscible". El sabio alemán Emil du Bois Reymond (1815-1896) admitió que hay enigmas en el mundo insolubles para la ciencia, como la naturaleza de la materia y de la energía, el origen del movimiento, de la vida, de la conciencia, de la inteligencia, la libertad.

6º Época contemporánea

Cuando el cardenal Mercier organizó, hacia fines del s. XIX, los estudios filosóficos en Lovaina, insistió sobre la importancia de las ciencias naturales, únicas que – decía – pueden darnos un conocimiento verdadero de la realidad material. Las lecciones de Filosofía de la naturaleza, en número muy limitado, tenían principalmente la finalidad de explicar los conceptos y métodos empleados (materia y forma, lugar y tiempo), permitiendo hacer una reflexión sobre los resultados de las investigaciones de las ciencias de la naturaleza (Désiré Nys; Fernand Rendirte). Así como Santo Tomás se había abierto al conocimiento aristotélico de la naturaleza, la neo-escolástica debía abrirse a las adquisiciones de la ciencia moderna. Otros, como el P. Hoenen, introdujeron una gran cantidad de aportes científicos en la Filosofía de la naturaleza para adaptarla a los nuevos descubrimientos.

Pero en el s. XX se pusieron más de manifiesto las dificultades de las ciencias de la naturaleza en cuanto al valor real de sus conocimien-

tos y de la imagen mecanicista del mundo. En Francia Émile Boutroux (1845-1921) subrayó que la ciencia presupone en sus leyes que todo sucede de un modo determinístico; sin embargo en el mundo físico todo es contingente. Y Émile Poincaré (1854-1912) sostuvo que las pruebas experimentales sólo son inteligibles basándolas en supuestos que son convencionales. Pierre Duhem (1861-1916) expuso que la ciencia es un sistema de proposiciones matemáticas que no intentan explicar sino representar un conjunto de leyes experimentales. Edmund Husserl (1859-1938) escribe que los especialistas en ciencias naturales no ven mucho más que las suposiciones que utilizan, pues las ciencias velan – según él – la experiencia directa de la realidad. Henri Bergson (1859-1941) vio en la ciencia la obra de la inteligencia que clasifica y sintetiza en esquemas conceptuales estáticos lo que le resulta útil para la vida sin alcanzar la realidad, cognoscible por intuición que origina la filosofía cuyo centro es la metafísica; además criticó agudamente al positivismo.

El descubrimiento de la energía cuántica con el nacimiento de la Física cuántica y el desarrollo de la teoría de la relatividad hicieron caer la concepción que había llegado a ser clásica del espacio, de los cuerpos y del determinismo. Se puso de manifiesto que la teoría atómica no era más que una representación simbólica y no la misma realidad. Hoy está casi universalmente admitido que las teorías utilizadas en las ciencias naturales sólo ofrecen un modelo hipotético para explicar los fenómenos, que proporcionan una imagen del mundo gracias a un cierto número de suposiciones que no están fundadas sólo en los hechos sino que son también fruto de la imaginación.

Todo esto ha provocado una cierta renovación del interés por la Filosofía de la naturaleza, sobre todo por la necesidad de consideraciones de fondo sobre los conocimientos adquiridos. Los mismos físicos se han aventurado de más en más en el terreno de las especulaciones filosóficas, como por ejemplo A. S. Eddington, A. Einstein, M. Planck, Niels Bohr, L. de Broglie, W. Heisenberg. Aunque en este contexto se habla más bien de «Filosofía de la ciencia» y no de Filosofía de la naturaleza, pues se estudian los problemas de orden más bien epistemológico que presentan las nuevas ciencias naturales, como la posibilidad de conocer la realidad, el vínculo entre el conocimiento adquirido por los instrumentos y de percepción directa, las hipótesis utilizadas tales como la cognoscibilidad del universo y el principio de causalidad, la significación de los conceptos empleados (átomo, electrón, campo, fuerza, rayo), el alcance de las teorías. Junto a esta reflexión epistemológica, se introducen también especulaciones filosóficas de diversos orígenes, como la negación de la causalidad por Heisenberg, que no viene de la percep-

ción científica sino más bien de las tesis kantianas. No se puede menos que guardar una actitud muy crítica sobre las digresiones de los físicos que salen de su terreno.

La renovación del *tomismo* trajo consigo una revitalización de la Filosofía natural aristotélico-tomista (Maritain, de Tonquédec, de Konninck). Dejando de lado aspectos científicos caducos, muchos tratadistas persiguieron el objetivo de mostrar que los principios filosófico-naturales de inspiración aristotélica poseen una validez perenne capaz de responder a los problemas filosóficos suscitados en nuestros días (Hoenen, Selvaggi). Pero la tarea está lejos de haberse llevado a buen término.

II. La distinción moderna entre Filosofía y ciencias de la naturaleza

La distinción entre la Filosofía de la naturaleza de origen aristotélico y las nuevas ciencias de apoyo más empírico se impone como un hecho. No hace falta llegar a ser especialista en cada una para observar que sus conocimientos y métodos son muy diversos.

Pero, aun dentro del ámbito tomista, ha habido muchas diferencias a la hora de explicarla. Algunos autores, como Maritain o De Konninck, sostuvieron una interpretación poco favorable al realismo cognoscitivo de las ciencias positivas; sólo la filosofía penetraría, en su opinión, en las estructuras ontológicas del mundo físico. Para otros, en cambio, como Hoenen, las ciencias aportarían una visión realista del mundo, que merece ser tenida seriamente en cuenta por la Filosofía de la naturaleza. Demos una breve mirada a las diferentes posiciones y detengámonos en las más apegadas al tomismo [1].

El cosmólogo belga Désiré Nys (1859-1927) distingue netamente la filosofía de las ciencias, fundamentándose en la diversidad de las causas: la filosofía estudia las causas últimas y las ciencias las causas próximas de las cosas; la filosofía es "el cumplimiento último de los estudios científicos"; "la filosofía natural comienza donde terminan las ciencias naturales". Esta solución (que tuvo amplia aceptación) ya había sido adelantada por Désiré Mercier (1851-1926) al asignar a las ciencias soluciones próximas y a la filosofía soluciones últimas [2], y se inspira en

[1] Cf. G. E. Ponferrada, *Filosofía de la Naturaleza*, UC@LP, 2004, p. 41-47. Haremos en nota algunas observaciones críticas a las posiciones expuestas, las que recibirán mayor aclaración cuando resolvamos el asunto.

[2] Desidere Mercier, *Lógica*, n. 5.

Wilhelm Wundt (1832-1920) para quien la filosofía es la síntesis superior de las ciencias con un objeto nuevo [1].

La más elaborada de las soluciones es la de Jacques Maritain (1884-1973). Este asunto estuvo entre sus preocupaciones principales y comenzó tratándolo desde sus primeros escritos; hizo una crítica de las teorías físicas modernas, especialmente sobre la "metafísica de los físicos" y la teoría de la relatividad, en *Reflexiones sobre la inteligencia* (1924); luego lo trató en *Los grados del saber* (1932); volvió a considerarlo de manera más concisa pero con la misma doctrina en *Filosofía de la Naturaleza, ensayo crítico acerca de sus límites y su objeto* (1935), también en *Ciencia y Sabiduría* (1935), y finalmente en *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal* (1943), añadiendo algunos aspectos nuevos. Filosofía de la naturaleza y ciencias naturales consideran las mismas cosas, el ente móvil, pero bajo distintas formalidades, por lo que serían específicamente diferentes. Las ciencias se quedan en un análisis puramente empírico de los fenómenos sensibles, mientras que la filosofía de la naturaleza trasciende al análisis ontológico de las esencias. Puede decirse también que las ciencias buscan las causas inmediatas y particulares de orden sensible o fenoménico, mientras que la Física filosófica se eleva a las causas inteligibles y más universales [2]. Esta solución ha sido adoptada con mayor o menor detalle por Garrigou-Lagrange (1877-1964), Regis Jolivet (1891-1966), Yves Simon (1903-1968) [3].

Similar, aunque no idéntica, es la posición de Louis de Raeymaker (1895-1970) que también distingue específicamente la filosofía de las ciencias.

El holandés Peter Hoenen (1880-1962) recuerda que en la antigüedad y edad media las ciencias formaban parte de la Filosofía natural; "con razón"; hoy se distinguen, "por razones más bien prácticas": hay

[1] Advirtamos que cada ciencia debe considerar las causas que corresponden *per se primo* a su sujeto, de manera que las que consideran causas generales, es porque se proponen sujetos generales, y las que más particulares, sujetos más particulares. El error está en no tener en cuenta que la Filosofía de la naturaleza incluye todo un género de ciencias específicamente diversas, de las que la Física general es sólo la primera. Ésta considera causas más primeras que cualquier ciencia moderna, pero no es la única ni agota el estudio filosófico de la naturaleza. Esta explicación ayuda a confundir la Filosofía de la naturaleza con la metafísica, que ciertamente estudia las causas primerísimas.

[2] Maritain comete el grave error de conferir un estatuto científico aparte al supuesto «análisis empiriológico», introduciendo una nefasta separación entre filosofía y experiencia. En el **Apéndice** a esta *Introducción* exponemos más largamente la posición de Maritain y nuestra crítica.

[3] Ponferrada, en *Filosofía de la Naturaleza*, termina su exposición de opiniones sobre «ciencia y filosofía» diciendo: "En *conclusión*: un análisis de las diversas soluciones lleva a la convicción que la propuesta de Jacques Maritain es la más acertada" (p. 47).

que admitirlo y darle un fundamento teórico. Su objeto material es el mismo: el ente móvil; sus objetos formales son distintos: la filosofía investiga las causas últimas del ente móvil, las ciencias estudian las causas próximas de los fenómenos [1].

El belga Fernand Renoirte (1897 -1974) ahonda la división entre la filosofía y las ciencias: a su parecer, son no sólo distintas sino indiferentes entre sí como modos de saber. La primera busca las causas y la certeza; las segundas leyes de mensura y teorías esquemáticas siempre corregibles o cambiables. Similar, aunque con otra fundamentación, es la propuesta de Filippo Selvaggi (1916): las ciencias actuales equivalen a la antigua «*Physica*» y están en el primer grado de abstracción; la Filosofía de la naturaleza está en el tercer grado y pertenece a la metafísica [2]. Es también la opinión de Andrew van Melsen (1912) filósofo holandés. Y sin admitir los «grados de abstracción», Fernand van Steenberghen (1905 1993) ubica la Filosofía de la naturaleza en la metafísica [3].

El norteamericano William Wallace defiende la autonomía de la Filosofía de la naturaleza ante la metafísica, aunque ésta le preste un sólido fundamento. Respecto a las ciencias actuales, las ubica "en esencial continuidad con las "*scientiae naturales*" de la antigüedad, la edad media y el Renacimiento. Propugna "una reintegración de la ciencia a la naturaleza por una Filosofía de la ciencia que utilice los ricos recursos de la Filosofía de la naturaleza" [4].

El italiano Carmelo Ferro distingue en forma esencial la filosofía de las ciencias, dando tres criterios: primero, el clásico de causas últimas para la primera y próximas para las segundas; luego, el del método, deductivo para la primera e inductivo para las segundas, y tercero, la extensión, universal para la primera y particular para las segundas [5].

---

[1] Petrus Hoenen, *Cosmologia*, ed. altera, Gregoriana Roma 1936, 535 páginas. ¿Sigue a Maritain? No lo cita.

[2] Filippo Selvaggi, *Filosofia delle Scienze*, p. 330. Cf. F. Selvaggi, *La ricostruzione della filosofia tomistica della natura nell'opera del P. Petrus Hoenen*, en *L'uomo e il mondo nella luce dell'Aquinate*, vol. VII de «Atti del VIII Congresso Internazionale Tomista», Ed. Vaticana, Ciudad del Vaticano 1982, pp. 325-333; M. Vigano, *Un malinteso tragico: la filosofia della natura di Jacques Maritain*, ibid., p. 334-341.

[3] Fernand van Steenberghen, *Epistemología*, p. 320. Todos estos padecen en mayor o menor grado el síndrome kantiano y dejan los fenómenos para las ciencias y el ente para una discutida metafísica. Siguen así la posición wolffiana.

[4] William Wallace, *Conception of Natural Philosophy*, p. 27. La intención es buena pero, ¿tiene en cuenta las dificultades que presenta?

[5] No vale ninguno de los tres criterios, el primero y el último por lo que ya dijimos, el segundo porque toda ciencia y filosofía de la naturaleza debe usar tanto de la inducción como de la deducción.

El belga-canadiense Charles de Konninck, queriendo ser fiel a los esquemas epistemológicos del aristotelismo y también del tomismo medieval, no sólo distingue sino que separa la Filosofía de la naturaleza de las ciencias. Como éstas no poseen la certeza causal propia de las «ciencias» en el sentido antiguo del término, no son ciencias sino sólo opinión, ya que se contentan con leyes fenoménicas, generalmente estadísticas. Adhieren con matices propios a esta posición E. Simard y J. Casaubon [1].

El P. Aniceto Fernández Alonso (1895-1981), fiel a los maestros medievales, distingue sólo en forma accidental las ciencias de la filosofía; las disciplinas particulares, la Física, la Química, la Biología serían partes de la Filosofía de la naturaleza de la que no se podrían distinguir de modo esencial [2].

La profesora Sofía Vanni Rovighi (1908-1991) sostiene la diversidad entre filosofía y ciencias pero no por el criterio de causas próximas o remotas que es equívoco, sino por dos motivos. Primero, porque la filosofía trata de los aspectos universales de las cosas y las ciencias de los aspectos particulares que a su juicio son esencialmente distintos. Segundo, el método, que para la filosofía sería la "abstracción universalizante" y para las ciencias de "inducelaborada" [3].

Para Antonio Millán Puelles debe conservarse el concepto clásico de «ciencia» como conocimiento cierto de las causas, aunque de hecho se ha reducido el sentido del término. En esta perspectiva hay "ciencias filosóficas" dependientes de la "ciencia metafísica" y hay "ciencias particulares" como la historia y la fisicomatemática a las que pueden reducirse las demás. Las "ciencias filosóficas" no se distinguen de la "sabiduría metafísica" en dos de los tres caracteres que ésta posee: la "orientación al ser" y la "certeza causal" pero difieren de ella por no abarcar la totalidad de lo real. Las "ciencias particulares" no tienen "orientación al ser" (lo fenoménico, aunque no excluya al ser, abstrae de él), ni tampoco certeza causal y no abarcan la totalidad de lo real sino un sector [4].

---

[1] Aunque aplaudimos la intención de fidelidad al tomismo, no pueden dejarse de lado las observaciones de las nuevas ciencias. En la filosofía de la naturaleza hay siempre mucho de probable y estadístico, pero en lo que se da *ut in pluribus* hay causas naturales. Además los «fenómenos» no son sino las apariencias sensibles, que permiten conocer la naturaleza íntima de las cosas.

[2] Aniceto Fernández Alonso, *Il problema della relazione fra scienze e filosofia*, p. 172; *Alcuni principi fondamentali della filosofia di Tommaso d'Aquino*, p. 81.

[3] Las causas remotas son causas universales que corresponden a ciencias que consideran aspectos universales. Además, no hay ninguna manera de conocimiento científico sin abstracción universalizante ni elaboración inductiva. Cae entonces en lo mismo. Mujer que sabe latín...

[4] Antonio Millán Puelles, *Fundamentos de Filosofía*, p. 46-53. Vale para este autor la crítica que merece la posición de Maritain.

III. La unidad de la investigación Física

1º La metodología perennis de las ciencias

Aristóteles fue el genio del método científico, igualado sólo por Santo Tomás. De ambos no tenemos un método científico entre otros, sino que nos dieron la única manera como la razón humana puede acercarse al conocimiento científico de las cosas. Manera única, porque las cosas son lo que son y no hay muchas maneras en que nuestro intelecto pueda adecuarse perfectamente a ellas. Porque si – como dijo Pío XII en *Humani generis* – la filosofía tomista es *para siempre* por su connaturalidad con la razón y las cosas, esto debe decirse sobre todo de la metafísica y la lógica. La lógica aristotélica, sostenida por la metafísica, constituye la metodología perenne de las ciencias.

No es devocional el comentario. Lo que tienen de moderno las «ciencias nuevas» es su desvinculación del método escolástico. Y si en algunos hombres de ciencias tal desconexión fue involuntaria, por simple ignorancia, la historia general de la ciencia muestra que ha respondido a una deliberada oposición a la sabiduría cristiana. Las nuevas ciencias han constituido la otra mandíbula, en contraposición dialéctica con las nuevas filosofías, de la pinza moderna que ha estrangulado la escolástica. El realismo tomista fue atrapado entre el subjetivismo de las filosofías modernas y el aparente súper objetivismo de las ciencias experimentales.

Ahora bien, a cualquiera que haya tocado la sutileza y perfección de la lógica y gnoseología tomistas, se le hace evidente, sin mayor investigación, que los desarrollos científicos de quienes dejan de lado las distinciones escolásticas básicas, no podrán nunca constituirse en ciencias debidamente estructuradas. No basta ser inteligente para pensar bien, sino que hay que ponerse en la Escuela de los verdaderos maestros. Entendemos fácilmente que un Einstein y un Heisenberg divaguen buenamente sin alcanzar a distinguir razón de realidad, pues no fueron a la Escuela. No saben todo lo que ignoran. Pero es imperdonable que alguien como Maritain, que leyó el *Ars logica* de Juan de Santo Tomás, sostenga que las nuevas ciencias alcancen una formalidad científica completa, de cuya existencia los «antiguos» no habrían tenido ni la sospecha [1].

Por lo tanto hay que decir, sin mayor investigación, que las llamadas «ciencias nuevas» no observan suficientemente el método científico

[1] Cf. el *Apéndice*.

como para desarrollarse como se debe. No son ciencias propiamente dichas, sino partes o abortivos de ciencia.

2º La Física moderna tiende a constituirse como ciencia media

La formalidad matemática tiene largo alcance en la Física, porque ésta considera las entidades más imperfectas. Mientras más o menos perfecta es la forma de una cosa, más o menos excede la materia. El hombre es lo más perfecto entre las cosas corporales y su alma tiene tanta unidad que es capaz de subsistir sin materia. Le siguen los brutos animales, cuyas almas imponen una unidad tan grande a la materia corporal, que a ésta no le pueden faltar los órganos principales. Luego vienen los vegetales, cuyas formas vitales son tanto más cercanas a la materia, que siguen la división de partes importantes. Por último están los minerales, cuyas formas dependen tanto de la materia que son divisibles en partes mínimas.

Ahora bien, la Física no estudia siquiera los minerales en cuanto tales, que son sujeto de la química, sino sus aspectos generales y sus partes comunes más elementales, cosas todas que guardan la menor distancia con la materia y casi se identifican con ella. Por lo tanto, como la cantidad se sigue de la materia y es sujeto de las matemáticas, la naturaleza de las cosas consideradas por la Física es la más mensurable y más matematizable. De allí que las leyes físicas respondan tan bien a los números y a las distancias, lo que ya no pasa tanto con la química y muy poco con la biología.

En la medida en que los físicos fueron descubriendo la eficacia de la herramienta matemática en sus investigaciones, tendieron a conformarse con este enfoque, buscando hacer de la Física lo que Santo Tomás llama una ciencia media. Decimos que tiende y no que lo sea, porque los científicos modernos no tienen suficiente advertencia de los límites y particularidades del método que siguen [1].

[1] J. de Tonquédec, *Prolégomènes a un philosophie de la Nature*, p. 76: "Ya al comienzo de este siglo, E. Le Roy definía el eclipse como «un sistema de ecuaciones». Otro adepto de la misma filosofía, Wilbois, declaraba que un planeta no era otra cosa que «la última ecuación de un largo análisis». Actualmente Gaston Bachelard sigue el mismo rumbo. Inspirándose sobre todo en los trabajos de Louis de Broglie y, parece, más realista que sus predecesores de 1901, coloca la realidad misma del Cosmos, «la objetividad» verdadera en «el ente técnico», «el ser construido» por el razonamiento matemático. La física actual, dice, crea «noúmenos», es decir, objetos no sensibles, no imaginables, sino alcanzables por la pura intelección". – El lugar propio para entrar en los detalles de lo que decimos es el tratado de Cosmología, donde comenzaremos a discernir filosóficamente las observaciones de la física moderna.

3º Las demás disciplinas científicas son abortivos de ciencia

En todas las demás disciplinas científicas que modernamente se han constituido, las matemáticas no pueden rendir los mismos servicios y no cabe clasificarlas ni por aproximación como ciencias medias. Ciertamente con los adelantos técnicos, ha habido un enorme progreso en la observación de la naturaleza, poniéndose de manifiesto que ésta es mucho más compleja y misteriosa de lo que soñó Aristóteles. Se estudian propiedades y procesos, se descubren relaciones, se cuantifica todo lo que aparece como cuantificable, se complementa con hipótesis más o menos verificables. Todo esto ofrece materia riquísima para la consideración científica, es decir, para una consideración armada de todas las distinciones y precisiones de la escuela aristotélico-tomista.

Cuando los científicos, empero, se prohíben a sí mismos distinguir sustancia de accidente, o las cuatro causas, y en especial la más importante de ellas en el conocimiento de la naturaleza: la causa final, lo que hacen es detener la gestación de la ciencia aun antes de nacer. Se quedan con abortivos de ciencia.

Estamos diciendo que las modernas disciplinas experimentales constituyen una incoación de ciencia – término más amable, pero que no significa la deliberación con que es detenido el desarrollo científico – que queda a la espera de una profundización inteligente, lo que es semejante a considerarlas como *base inductiva* de la filosofía de la naturaleza, según reza la dificultad que Maritain atribuye a algún escolástico *demodé* [1].

La objeción de fondo que tanto Maritain como muchos otros tomistas presentan contra lo dicho, es que los análisis filosóficos de la ciencia aristotélica no deben perderse en los detalles que consideran las ciencias experimentales. Éstas consideran causas más particulares e inmediatas, aquella más generales y primeras. Y concedemos ciertamente que un profesor de filosofía de la naturaleza desesperaría si tuviera que habérselas con la información infinita que ofrecen las ciencias hoy en día.

Pero se comete el error de creer que la Filosofía de la naturaleza constituye una ciencia con unidad específica. La buena lógica enseña que el conocimiento humano debe avanzar de lo más genérico a lo más específico. Al tomar una quididad más o menos genérica como sujeto de una ciencia, debe considerarse todo lo que se relaciona *per se primo* con ella, esto es, todas las causas y propiedades que se vinculan necesariamente con la diferencia que define a ese género respecto al género

[1] Cf. *Apéndice*, p. 388.

superior. El que estudia biología, deja la química del carbono y la estructura del átomo a la consideración de ciencias superiores, y la investigación del viviente en cuanto es rumiante o en cuanto es racional queda para ciencias inferiores. La mayor particularidad a la que llega el biólogo es a distinguir entre los subgéneros inmediatos de vida, señalando las diferencias entre vida vegetativa y animal. Ya la consideración del vegetal en cuanto vegetal pertenece a otra ciencia distinta, la botánica. Porque la lógica enseña que la división del género debe hacerse considerando lo que el género tiene de más propio, esto es, lo que lo diferencia respecto al género superior, y por lo tanto dividir le pertenece a la ciencia del género. Pero las especies que resultan de la división, consideradas en sí mismas, se relacionan a modo de accidentes no necesarios respecto al género, por lo que son sujeto de ciencias inferiores específicamente diversas.

Para avanzar con orden en el saber, es fundamental entonces distinguir debidamente los géneros, no sólo para no mezclar conocimientos, sino porque las ciencias más genéricas son más simples y más ciertas, sirviendo de base firme para construir el nuevo piso de las ciencias más particulares. Ahora bien, como deja ver Santo Tomás en su proemio al *De coelo et mundo*, la distinción entre ciencias genéricas y específicas es difícil de trazar, y apenas descendemos un poco en la particularización, se nos hace imposible establecer claramente las diferencias. Como veremos, se pueden trazar, con dificultad pero con suficiencia, las divisiones entre Física general, cosmología, química, biología y antropología, pero no mucho más. Se hace imposible para nosotros llegar a distinguir una ciencia de los metales o del carbono dentro de la química, de manera que a estas ciencias generales les toca recoger todos los conocimientos fragmentarios que corresponderían a ciencias más especiales que les están subordinadas. El mismo Aristóteles, en su tratado *De anima*, reunió conocimientos pertenecientes a las diversas ciencias subordinadas que van de la biología a la antropología.

A la objeción, entonces, que se nos hace respondemos: Las causas generales corresponden a la consideración de ciencias generales, y las particulares a ciencias particulares; en cada caso hay que considerar cuál es el sujeto al que esas causas y propiedades le corresponden *per se primo*. El estudio del arco iris no pertenece a la Física general, pero sí puede considerarse dentro de la cosmología, en la medida en que a ésta le corresponde considerar la naturaleza de la luz.

En lo que no tiene derecho un científico es en poner límites a su investigación por prejuicios metodológicos. Al considerar un cierto sujeto, debe estudiarse todo lo que puede tener conexión necesaria con lo especí-

fico suyo. En la medida en que se dejan de lado ciertas causas o consecuencias, no se alcanza la plenitud de esa ciencia. Vale, por supuesto, restringirse a la consideración matemática de la cantidad de cierto cuerpo, pero debe tenerse presente lo que este tipo de abstracción deja de lado. El estudio de los aspectos cuantitativos de una sustancia complementa pero no reemplaza la consideración de su naturaleza esencial [1].

4º La Física aristotélica debe tomar su puesto de sabiduría secundum quid entre las ciencias

Es verdad que los nuevos conocimientos acerca de la naturaleza ponen en entredicho muchas doctrinas aristotélicas de peso considerable en su sistema, sobre todo la incorruptibilidad de los astros. Pero es fácil ver que, si bien esto obliga a desarrollar de manera muy diversa la cosmología aristotélica, sin embargo no afecta en nada a la Física general, ciencia que comunica en casi nada con la Física moderna. La generalidad con que Aristóteles consideró el cambio y descubrió sus causas y

[1] J. de Tonquédec trata extensamente de la distinción entre ciencias y filosofía de la naturaleza en la sección IV de sus *Prolegómenos a una filosofía de la naturaleza* (p. 66 a 85). Su posición no se distingue de la de Maritain. Ciencias y filosofía tendrían objetos formales distintos: "[El objeto formal] de la física científica consiste en esos caracteres de la realidad que se revelan, sea directa o indirectamente, a la experiencia sensible. El de la filosofía de la Naturaleza es la esencia omnipresente en esos caracteres que ella produce, en los cuales se desarrolla y se abre, pero que ninguna experiencia sabría separar de ellos: sólo la inteligencia alcanza a aislarla y distinguirla en su naturaleza propia" (p. 73). Esta es toda la explicación que da el autor acerca de la distinción de objetos. Como si la abstracción de la naturaleza poco o nada debiera a la experiencia sensible: "Las ciencias de la Naturaleza razonan, sin duda, pero sobre todo observan. Su esfuerzo principal está en inventar nuevas experiencias que harán salir a la luz fenómenos hasta ahora desconocidos, latentes, sumergidos en las profundidades de la Naturaleza, aferrando, si se puede decir, esa Naturaleza huidiza y disimulada, para obligarla a manifestar lo que escondía. La filosofía camina por vías muy distintas. También toma nota, ciertamente, de hechos ciertos, incontestables, esos hechos primeros que, por otra parte, son igualmente, repitámoslo, la base de la ciencia; la filosofía no sabría construirse fuera de ese fundamento. Pero sus demostraciones y definiciones no se harán de ninguna manera por el camino experimental, sino por el de los razonamientos" (p. 73). Es claro que al hablar de la filosofía de la naturaleza, Tonquédec está pensando en la física general, a la que le basta la experiencia común del cambio, mientras que deja para las ciencias los conocimientos más particulares. Porque no puede estudiarse la biología sin prestar atención a los "fenómenos latentes" que revelan la naturaleza de los seres vivos. Si el autor tuviera en cuenta que, bajo la física general, hay multitud de ciencias subordinadas específicamente distintas, la distinción entre filosofía y ciencia se diluiría. Termina dejando una impresión desfavorable de la relación del conocimiento filosófico con la experiencia sensible: "Los conceptos filosóficos son de otro género. No se refieren de ninguna manera, dijimos, a elementos perceptibles y representables. No se obtienen por la simple generalización de relaciones o funciones concretas observadas, sino por el análisis de la esencia de los seres" (p. 77).

propiedades, no es alcanzada por ninguna de las nuevas ciencias, y sus desarrollos son evidentemente válidos más allá de toda nueva observación [1].

Por este motivo, la Física general – tal como nos la presenta el tratado aristotélico comentado por Santo Tomás – debe ponerse como ciencia fundamental para todo desarrollo ulterior en el ámbito de las ciencias de la naturaleza. Sólo al tener que considerar doctrina más particulares, empezando por la cosmología, ciencia específicamente distinta de la Física general, surge la necesidad de incorporar los nuevos conocimientos. Y aquí se presentan tres gravísimas dificultades, la matematización, la especialización y la conjuración:

[1] Si tenemos en cuenta que lo que Tonquédec dice de la filosofía de la naturaleza pertenece solamente a la física general, estamos de acuerdo en señalar la perennidad de esta ciencia frente a la caducidad de conocimientos más particulares: "La filosofía de la naturaleza [i.e. la Física general] considera realidades más simples, más abstractas, más desembarazadas de determinaciones y circunstancias adventicias que se le pueden adjuntar en lo concreto. No quiere decir que sea más fácil y más accesible que la ciencia positiva. Al contrario: más alejada de la percepción sensible, de la vista directa de las cosas, es evidentemente más difícil. Pero una vez establecidos sus resultados, tienen una certeza, una firmeza, un rigor superiores: precisamente porque su materia es más una, más desnuda y despojada de las contingencias. [...] ¿Conviene ampliar el terreno [de la filosofía de la naturaleza] por el agregado de aportes propiamente científicos? A primera vista, se diría que Aristóteles y Santo Tomás lo han hecho [→ lo hicieron ciertamente para las ciencias más particulares]. Pero si se ve de más cerca y si se tiene presente la distinción (insuficientemente marcada en ellos) de la filosofía y de la ciencia experimental [→ distinción que no hicieron], se puede percibir que lo que han extraído, para la filosofía propiamente dicha [i.e. para la física general], de sus conocimientos científicos, se reduce a poca cosa. [...] Sin embargo, si hechos científicos nuevos aparecen en su pureza, definitivamente establecidos por encima de toda disputa, nada se opone a que sirvan de base a razonamientos filosóficos. La filosofía de la naturaleza podrá extraer de allí sus conclusiones, que no contradirán sus conclusiones anteriores si fueron correctas, sino que se armonizarán con ellas. Así se producirán enriquecimientos y desarrollos en la filosofía de la naturaleza. De todos modos, esas riquezas nuevas no tendrán en ella más que un espacio limitado. Porque la experiencia precientífica le ha proporcionado ya la gran masa de los materiales que precisaba. [...] Pensamos entonces que se equivocan aquellos que hacen de la filosofía natural la seguidora fiel, la *pedissequa* de las ciencias positivas, asignándole como tarea el mantenerse en contacto íntimo con ellas, esforzándose en marchar al mismo paso para extraer de sus enseñanzas algunos corolarios más generales y siempre provisorios, de los que las mismas ciencias se desinteresan. [...] Sin embargo, personas de buen espíritu y de cultura escolástica, aceptan para la filosofía el papel de seguidora. Filósofos, estudian la ciencia lo mejor que pueden y se dedican, con religioso empeño, a presentar de ella, para cada época, un calco descolorido y abstracto. Componen obras «al corriente de los últimos resultados de la ciencia». En lo que son muy imprudentes. Un sabio les advierte: «El derrumbe en algunas décadas de los principios (científicos) mejor establecidos y de las conclusiones mejor apoyadas nos muestra cuán prudente hay que ser al buscar apoyar conclusiones filosóficas generales sobre el progreso de las ciencias, porque es construir sobre un terreno siempre movedizo» (Louis de Broglie)" (*Prolegómenos*, p. 80-83).

• *La matematización.* Las nuevas disciplinas buscan la mayor matematización posible pero, *por una parte,* la abstracción matemática es de un género diverso de la natural, por lo que se hace difícil decir qué corresponde a sus nociones y definiciones en el orden sustancial. Y *por otra parte,* las demostraciones matemáticas se han armado de una técnica simbólica que les permite avanzar de manera en cierto modo independiente de la comprensión intelectual. Si en una demostración filosófica de varios pasos al discípulo se le hace difícil alcanzar la evidencia mediata de las últimas conclusiones a la luz de los primeros principios, en demostraciones matemáticas de largos y complejos procesos, sólo ciertos genios pueden conservar en su intelecto la conexión cuantitativa entre los principios y las conclusiones. Para la mayoría, no digamos de los discípulos, sino aun de los profesionales, estas demostraciones funcionan a manera de los argumentos «*quia*», en los que se tiene certeza de la verdad de la conclusión, pero no se tiene evidencia del porqué. Y es así que aparecen ciertas nociones cuya función matemática se conoce y se maneja, pero de cuya función real poco o nada se sabe. A la hora de analizar filosóficamente una multitud de conocimientos envueltos en formalismo matemático, la tarea puede volverse muy ardua.

• *La especialización.* A lo dicho súmese la altísima especialización de las disciplinas modernas en compartimientos estancos. Los físicos, por ejemplo, tienen ciertamente ciertos principios comunes, pero al especializarse en disciplinas más particulares, proponen principios más particulares que muy frecuentemente no guardan ninguna armonía con aquellos, de manera que los que se dedican a bajas temperaturas nada entienden de partículas elementales y viceversa. Y aún más, porque dentro de las especializaciones hay subespecializaciones y subsubespecializaciones que a veces se caracterizan simplemente por el uso de cierto aparato de observación o influencia, que obliga a desarrollar lenguaje y matemáticas especiales [1]. Un filósofo de la naturaleza que quiera desarrollar la cosmología, tiene que consultar con una multitud de especialistas, pero se halla con la enorme dificultad de las lenguas particulares de cada uno de ellos. Tarea semejante a la de los misioneros en Indias.

• *La conjuración.* Como broche de oro hay que tomar en cuenta la influencia de la conjuración modernista anticristiana, que no ha sido

[1] En un simposio de tomistas, todos entienden algo de lo que exponen los especialistas, porque las herramientas del pensamiento se especializan guardando analogía con los usos generales; pero en los simposios de científicos nadie entiende nada más que aquello en lo que es especialista, de manera que sólo quien está trabajando exactamente en lo mismo y con las mismas técnicas, está en condiciones de juzgar si se exponen genialidades o tonterías (hemos tenido ambas experiencias).

menor en las nuevas ciencias que en las nuevas ideologías. Se acusa muy fácilmente a los escolásticos de no haberse atrevido a ponerse al día con el progreso, y si se los perdona más fácilmente respecto a las ideologías modernas, cuyo perfil anticristiano es más claro y ha sido más claramente denunciado por el Magisterio eclesiástico, no se los perdona tanto respecto a las modernas ciencias, que parecen plenas de honestidad y objetividad intelectual. Pero es una ilusión imperdonable [1]. Las disciplinas experimentales exigen mucho dinero para ir adelante, y el que tiene el dinero elige las conclusiones. El dogma anticristiano y anticientífico de la evolución es el ejemplo más resonante de la conjuración de las ciencias modernas, pero no es el único. Todo descubrimiento, toda interpretación que pudiera favorecer el dogma católico, no tiene dinero para desarrollarse ni editor para publicarse. Y esta influencia, aunque discreta, ha sido universal, de manera que aquel que quiera analizar filosóficamente los avances de la ciencia, deberá revisar desde los primeros orígenes, con criterio sano, todo los desarrollos que llevan a las conclusiones supuestamente científicas, para comprobar qué hipótesis se han aceptado. Pero, ¿acaso una sola persona puede realizar este trabajo?

La tarea de incorporar en un cuerpo de verdaderas ciencias de la naturaleza a toda la rica mina de conocimientos que los últimos tiempos han puesto al alcance del hombre, sólo puede ser enfrentada por una

[1] Claude Tresmontant, en *Sciences de l'univers èt problèmes métaphysiques* (Ed. du Seuil, Paris 1976, 215 páginas), denuncia el cisma entre ciencias y filosofía: "Llamo «problemas filosóficos actuales» a aquellos que se imponen actualmente al pensamiento humano sabio a partir de la astrofísica, de la física, de la biología, de la paleontología y de la zoología, de la neurofisiología, y más en general a partir de todas las ciencias del Universo, de la naturaleza y del hombre... Los problemas metafísicos no se han impuestos jamás de una manera tan viva. Los científicos los perciben, pero no saben tratarlos. Aquellos cuya profesión querría que los traten, ya no los perciben, porque no miran del lado de las ciencias del Universo y de la naturaleza. El drama, la catástrofe de la filosofía contemporánea, en Francia sobre todo, consisten en el cisma, el abismo, la sima abierta que existe entre la filosofía y las ciencias de la naturaleza... Cuando un sabio se pone a especular filosóficamente sobre la ciencia, como la mayoría de las veces no tiene la formación técnica requerida – porque el análisis filosófico implica y requiere una técnica, y por lo tanto un aprendizaje – la mayoría de las veces el resultado no es glorioso... Vamos a ver que [los problemas filosóficos que se presentan en los diversos sectores de la investigación científica] son problemas que pertenecen a lo que Aristóteles ha llamado «filosofía primera» y que después de él se llama «metafísica»" (Introduction). La denuncia es legítima. Pero si bien los científicos tendrían que aprender la técnica filosófica, el filósofo tendría que aprender cuál es la realidad científica. Porque Tresmontant va a tomar ingenuamente como certezas científicas el big-bang, la teoría atómica del momento, la evolución de las especies, etc. Bueno quedará su estómago si no distingue entre porotos y cucarachas. Para eso es mejor reducirse a estudiar la Física general de Aristóteles y dejar a los científicos con sus cuadernos.

Universidad verdaderamente tomista. Sería necesario que generaciones de intelectuales, educados desde el inicio en la lógica y Física tomistas, e introducidos en los rudimentos de la metafísica y teología – de manera que, teniendo todos la misma *forma mentis*, puedan sostener una verdadera comunión intelectual –, se especialicen en las diversas disciplinas modernas, para hacer una revisión crítica de sus conclusiones, librándolas de las falacias modernistas, y hacer luego un análisis realista de sus observaciones. Estos especialistas permitirían a cosmólogos, químicos y biólogos generalizar sus conclusiones, de manera subordinada a la Física general aristotélico-tomista que ya poseemos, y que debe ocupar el puesto de ciencia arquitectónica o sabiduría *secundum quid* en el campo de las ciencias naturales. Si esto es un sueño imposible o una posibilidad real, no lo sabemos, pero sí sabemos que no hay otra manera de alcanzar la renovación de las ciencias particulares de la naturaleza [1].

D. Física e ingeniería

I. La Física parece ser *quodammodo* práctica

Las ciencias especulativas consideran el ser de las cosas, mientras que las prácticas consideran las operaciones: el obrar (*agere*) o el hacer (*facere*). Ahora bien, la filosofía de la naturaleza parece ocupar un puesto medio entre las ciencias especulativas y prácticas, porque no considera en las cosas los principios del ser, como la metafísica, sino los principios de las operaciones. Porque la naturaleza no es sino un principio de movimiento y acción.

De allí que las ciencias de la naturaleza no parezcan buscarse tanto con un fin puramente especulativo, como por sí mismas, sino más bien con fines prácticos, para obrar sobre la cosas naturales y volver más cómoda la morada del hombre sobre la tierra. Ya Aristóteles señalaba

[1] Nuestra conclusión no es tan pacífica como la de aquellos que divorcian la filosofía de las ciencias, a la manera de Tonquédec: "Nada entonces, en la filosofía natural, tal como la entendemos, contradice la ciencia experimental, ni ésta la contradice tampoco a aquella. Más allá de ciertas semejanzas de palabras (como las de materia o fuerza), no se habla en absoluto, de una y otra parte, la misma lengua, no se ocupan de los mismos objetos. Que cada disciplina conserve, entonces, su personalidad, su pureza, sin contaminación. Que permanezca severamente fiel a sus métodos. Que no intente asimilar a su vecina, ni de anexarla. Así se evitarán las confusiones y los conflictos" (*Prolegómenos*, p. 84).

que sólo la metafísica es buscada por sí misma [1]. También enseña que los hombres buscaron primero los saberes útiles para la vida, y sólo después de tener todo lo necesario, se dedicaron a las ciencias especulativas [2]. Pero es un hecho que los primeros sabios se dedicaron a la Física y algunos, como Tales de Mileto, se destacaron por la utilidad de su ciencia [3]. Modernamente, que tanto han avanzado los conocimientos físicos, parece evidente que lo han hecho movidos por el interés en sus aplicaciones prácticas. Esto explica que los científicos se conformen fácilmente con estudiar el comportamiento de las cosas naturales, utilizando definiciones operativas, sin preocuparse demasiado por establecer lo que son en sí mismas.

Si bien la Física y demás ciencias naturales se distinguen de las ingenierías y demás disciplinas prácticas, como la medicina, sin embargo, aquellas parecen tener una especial orientación a éstas.

II. La Física no es ciencia práctica sino especulativa

Las ciencias naturales son propia y estrictamente especulativas, tanto por parte de sus sujetos, como por sus métodos y sus fines [4]:

• Los saberes prácticos tienen como sujetos propios las cosas operables, es decir, las cosas que el hombre produce, ya sea sus mismos actos libres, ya sean sus artefactos. Ahora bien, las cosas que consideran las ciencias naturales no son productos del hombre sino de la naturaleza. Por lo tanto, estas ciencias no pertenecen al género de los saberes prácticos sino especulativos. Aún más, tampoco hay que decir que la Física estudia el movimiento de los entes, ni el ente en orden al movimiento. Cuando decimos que el sujeto de la Física es el «ente móvil», allí el problema de la movilidad no se plantea tanto en cuanto a conocer las operaciones de los entes y sus principios, sino en cuanto a conocer lo que las cosas son. Porque – como se dijo – el cambio asombra y se estudia en cuanto se opone al ser. Si bien la naturaleza se define como principio de movimiento, el físico no la estudia principalmente en cuan-

[1] Aristóteles, *Metafísica*, lib. I, c. 2, 982a30: "El conocer y el saber buscados por sí mismos se dan principalmente en la ciencia que versa sobre lo más escible, pues el que elige el saber por el saber preferirá a cualquier otra la ciencia más ciencia, y ésta es la que versa sobre lo más escible. Y lo más escible son los primeros principios y las causas".

[2] *Metafísica*, I, c. 1.

[3] Entre otras cosas, se hizo rico previendo una buena cosecha de aceitunas por la observación de las estrellas. Aristóteles dice de él que demostró que "la filosofía no era una cosa inútil" (*Política* I, c.11).

[4] En I, q. 14, a. 16, Santo Tomás señala que una ciencia puede decirse especulativa según los tres aspectos mencionados.

to tal, sino en cuanto es radical y anteriormente principio del ser, según el axioma «*agere sequitur esse*».

• Una cosa operable podría estudiarse de un modo puramente especulativo, como cuando se considera la cultura humana en orden a conocer la naturaleza del hombre; y una cosa no operable puede considerarse de modo práctico, como cuando se analiza la madera de los árboles en cuanto puede servir como material de construcción. Pues bien, las ciencias naturales consideran sus sujetos de modo absolutamente especulativo, considerando en ellos sus formas, causas y propiedades que por naturaleza tienen, así como las posibilidades materiales de los cambios puramente naturales.

• Lo que distingue propia y principalmente el saber especulativo del práctico, es el fin, pues el saber práctico se ordena últimamente a la operación, mientras que el especulativo a la consideración de la verdad. Ahora bien, las ciencias naturales nacen y crecen movidas por el asombro que provoca el misterio de la naturaleza, es decir, por la atracción de la escondida verdad natural. El físico no es un hombre práctico sino un curioso.

III. La Física sirve *per accidens* a las ingenierías

Todos los saberes prácticos, aun los más necesarios para la vida, como la agricultura, la medicina y la guerra, dependen por doble vía de las ciencias de la naturaleza porque, por una parte, utilizan como materiales e instrumentos las cosas naturales y, por otra, imitan en las formas y procesos artificiales a las formas y procesos naturales, de donde viene el axioma «el arte imita la naturaleza». De allí que las ciencias de la naturaleza no se hayan buscado, desde el principio, sólo por curiosidad, sino también por utilidad. Pero como se sigue de lo dicho, esta ordenación de las ciencias naturales a las ingenierías no les pertenece *per se*, sino *per accidens*.

El hombre moderno, sin embargo, que alienta deliberadamente cierto escepticismo para liberarse no sólo de los dogmas católicos sino aun de los axiomas metafísicos, ha ido forzando los espíritus a renunciar a la vida contemplativa para conformarse con la activa: la verdad en sí sería un sueño imposible, por lo que sólo es verdadero lo que tiene utilidad. De esta manera no sólo ha renunciado a la teología y a la metafísica, sino que tiende a darles a las nuevas ciencias una finalidad y una modalidad prácticas: No importa saber lo que las cosas son, sino solamente cómo funcionan, para poder así manejarlas en bien de la humanidad.

E. La Física y la metafísica

I. La metafísica ordena las ciencias naturales

La separación llevada hasta el enfrentamiento entre filosofía y «ciencias nuevas» de la naturaleza, la incomunicación y desorientación que reina entre estas mismas nuevas disciplinas, se asemeja a una guerra civil en medio de un estado de anarquía. Es una dolorosa y contundente demostración de la necesidad que tiene la república de las ciencias naturales de una sólida constitución epistemológica. Ahora bien, para ello no basta la lógica, por aristotélica que sea, sino que es función que debe cumplir la metafísica. Sólo la metafísica puede juzgar y armonizar los principios de los que parte cada ciencia particular, y sólo ella puede decir a cada ciencia cuáles son los límites y alcances de su método, pudiendo así ordenarlas y comunicarlas entre sí. Le toca a la metafísica pastorear el rebaño de las ciencias naturales, pero el modernismo ha herido al pastor y andan dispersas las ovejas.

II. La metafísica estriba en la Física

Como señala Maritain [1], aunque la metafísica es una ciencia distinta y superior a la filosofía de la naturaleza, y no se subordina a ningún saber racional, sino sólo a la teología revelada, sin embargo, depende *quoad nos* de la Física, por cuanto nuestra manera de conocer por los sentidos nos pone inmediatamente delante de nuestros ojos un universo puramente físico. Para alcanzar, entonces, el grado de abstracción propio de la metafísica, debemos necesariamente estribar en los entes físicos, pudiendo concebir el ente inmaterial sólo por comparación y analogía con los entes materiales.

Este hecho nos sugiere la importancia que tiene para alcanzar la sabiduría – no sólo metafísica o humana sino también teológica o cristiana – la manera como el científico se enfrenta con la Física. Quien no aprende a poner el pie en el estribo, nunca llega a caballero.

---

[1] J. Maritain, *Filosofía de la naturaleza*, Club de lectores, Buenos Aires 1980, p. 145-148. Cf. *Apéndice*, p. 392.

Capítulo 4
El método de la Física general

A. La investigación de las causas, 357. — I. EXISTENCIA Y DEFINICIÓN DEL SUJETO, 358. — II. LA «*VIA RESOLUTIONIS*» HACIA LAS CAUSAS, 359. — 1º Principio, causa y elemento, 359. — 2º El problema de los principios del conocimiento y de las cosas, 360. — 3º La circularidad de la «*via disciplinae*», 362. — 4º La circularidad de la «*via resolutionis*», 364. — 5º La resolución de las causas del ente natural, 365. — III. LAS PROPIEDADES NATURALES, 366.

B. El «iudicium» de la Física general, 366. — I. LA «*VIA IUDICII*», 366. — II. EL «*IUDICIUM*» FÍSICO, 368.

C. División del tratado de la Física general, 368. — I. LA DIVISIÓN DE LA *FÍSICA* DE ARISTÓTELES, 368. — II. LA DIVISIÓN DE NUESTRO TRATADO, 369. — Primera parte: El ente móvil y sus causas, 369. — Segunda parte: Propiedades de los entes naturales, 369. — Tercera parte: División del movimiento, 370. — Conclusión: Límites de la Física general, 370.

Debemos aplicar a la Ciencia de la naturaleza en particular, el método que la lógica nos enseña para la ciencia en general. El conocimiento científico de un sujeto, en nuestro caso el ente móvil, nos dice *por qué* le pertenecen sus propiedades. Ahora bien, este conocimiento se alcanza por la demostración. Pero toda demostración parte de ciertos conocimientos previos. Por lo tanto, el desarrollo de una ciencia supone dos etapas o procesos muy distintos, el *primero*, en el que se establecen los conocimientos previos, y el *segundo*, en el que se demuestran las propiedades. Haremos algunas observaciones de método respecto a cada uno de estos dos procesos y, en *tercer* lugar, propondremos la división general del tratado.

A. La investigación de las causas

Las demostraciones científicas concluyen atribuyendo diversas propiedades al sujeto de la ciencia considerada, en razón de diversas causas o porqués. Para poder llegar a establecer, entonces, estas demostraciones, es necesario conocer previamente tres cosas, el sujeto, las causas y las propiedades. Ahora bien, de estas tres cosas no se exige ni se puede alcanzar el mismo modo de conocimiento. Del sujeto se pide un cono-

cimiento mayor, de las causas se alcanza uno medio y de las propiedades no se puede tener al comienzo sino un conocimiento ínfimo [1].

I. Existencia y definición del sujeto

El conocimiento preciso del sujeto es de la mayor importancia, puesto que de él depende – como vimos – hasta la misma especificación de la ciencia. Del sujeto debemos conocer tanto su existencia, como la definición de su esencia.

La existencia de las cosas naturales, sensibles y mudables, es evidente. Como la Física es la ciencia que menos abstrae de lo que se ofrece a los sentidos, la existencia de su sujeto es de la más notoria e inmediata evidencia. En orden a la existencia, el sujeto de la metafísica es primero en sí mismo, porque abarca al Ente *per se* divino, que es o existe por esencia; pero la existencia de Dios no es evidente para nosotros, sino que la alcanzamos por demostración «*quia*», y conocemos su esencia sólo por cierta analogía con los entes naturales. El sujeto de las matemáticas es evidente y primero *quoad nos* en cuanto a la inteligibilidad de su esencia; pero como la abstracción formal de las matemáticas deja de lado la aptitud de la sustancia cuantitativa para subsistir por sí misma, guarda mayor distancia con la existencia concreta de las cosas. Y el sujeto de la lógica es el primero en el orden de la disciplina, porque conviene considerar primero las entidades lógicas para luego aprender las ciencias; pero no tiene existencia real sino de razón, y como tiene entidad debilísima de segunda intención, nos resulta muy difícil entender su esencia. Por lo tanto, el sujeto de la Física es primero *quoad nos* en la evidencia de su existencia, porque está cognoscitivamente más cerca de la existencia concreta de las cosas percibidas por los sentidos [2].

En cuanto a la esencia del sujeto de toda ciencia, es necesario entenderla lo más perfectamente posible, porque de allí surge la explicación de las propiedades y consecuencias, lo que constituye el fin de la ciencia; mientras más perfectamente se entienda, más perfectamente podrá te-

---

[1] In I Post. Analyt. lect. 2, n. 14-15.

[2] **Nota.** La distinción que aquí se hace entre esencia y existencia dará lugar, en la investigación metafísica, a la distinción entre esencia y acto de ser, pero está muy lejos de identificarse con ella. La primera es una distinción *de razón* con fundamento real, evidente *quoad omnes*, mientras que la segunda es una distinción *real*, evidente sólo *quoad* sapientísimos. La distinción lógica entre esencia y existencia se hace necesaria porque la abstracción se queda con la esencia de las cosas y deja de lado su existencia concreta, perceptible solamente por los sentidos. Para confirmar la existencia de las esencias abstractas, el intelecto debe volverse sobre el fantasma. Algunos escolásticos identifican ambas distinciones, para ahorrarse explicaciones, y desvirtúan el *actus essendi* tomista.

nerse la ciencia. Ahora bien, como la esencia del sujeto se da a conocer por la definición, en la definición del sujeto están implicados los porqués o causas de lo que el sujeto es y de las propiedades que tiene. De aquí que también el método y la naturaleza misma de una ciencia depende de la manera como se define su sujeto. Por lo tanto, la primera etapa que debe cumplir toda ciencia para poder llegar a buen término, consiste en alcanzar la mejor definición posible de su sujeto, esto es, en establecer de la manera más propia y evidente cuáles son sus causas.

A la hora, empero, de cumplir con este trámite respecto a los sujetos de las ciencias naturales, nos encontramos con un obstáculo cuya consideración merece detenernos, porque de su solución depende que se tenga o no acceso a una verdadera ciencia, y en resolverlo se puso en juego todo el genio de Aristóteles.

II. La «*via resolutionis*» hacia las causas

1º Principio, causa y elemento [1]

Antes de tratar de los principios o causas del sujeto o de las demostraciones, conviene precisar estas nociones, que a veces se toman como equivalentes, así también como la noción de elemento.

«Principio» es lo primero en el orden de algún proceso, *importat quemdam ordinem alicuius processus*. «Causa», en cambio, es aquello de lo que algo depende según el ser o el hacerse. La causalidad, entonces, supone un proceso ordenado en el que está primero la causa y luego aquello que depende de ella, *ex quo aliquid dependet secundum suum esse vel fieri*; por lo tanto, toda causa puede decirse principio del proceso causal. Pero hay procesos ordenados que no son causales, por lo que no todo principio puede considerarse causa.

«Elemento» es aquello de lo que se compone primeramente una cosa estando en ella, *ex quo componitur res primo et est in eo*. Como se ve, todo elemento puede decirse causa, pues el compuesto depende de él según su ser y hacerse, pero no toda causa es elemento, porque hay causas que se dan *extra rem* o que se dan *in rem* pero no primeramente.

Por ejemplo, el punto es principio de la línea y la aurora del día, pero no es su causa. El fuego es causa del calor del agua, pero no es elemento suyo, pues se aplica extrínsecamente. El agua es materia del mate cocido, pero no es elemento porque no es algo primero. El oxígeno y el hidrógeno son elementos del agua, pues la componen como algo primero en el orden de las sustancias.

[1] In I Physic. lect. 1, n. 5.

Las ciencias consideran, en general, cuatro especies de causas: eficiente y final, material y formal, pues el ser de las cosas depende de estos cuatro principios. Pero se suele denominar principios a las causas motoras y agentes, en las que se da de manera más notoria el orden de procesión. Por causas se entienden más bien las causas formales y finales, de las que dependen *maxime* las cosas según su ser y hacer. Y por elementos se pueden entender, en sentido amplio, las causas intrínsecas como la materia y la forma, y en sentido estricto, las causas materiales primeras [1].

En la lógica de la demostración, se denomina principios a las proposiciones inmediatas de las que procede la conclusión; se denomina causa al término medio, que da el porqué de la conclusión; y se puede llamar elementos a los tres términos, mayor, medio y menor, que integran primeramente la demostración.

2º El problema de los principios del conocimiento y de las cosas

Como se vio en la *Lógica*, la demostración debe proceder de principios evidentes, anteriores y más notorios que las conclusiones, pues nada puede aclararse a partir de lo más oscuro. Mas para que tengamos una demostración propiamente científica, *propter quid* y no *quia*, los principios de los que procede no deben ser solamente *priora et notiora quoad nos*, sino que deben ser *priora et notiora simpliciter* y según naturaleza [2]. Porque en los principios deben considerarse las causas reales de las propiedades del sujeto, las que necesariamente son más inteligibles en sí mismas, porque son más *actuales* o más *simples*:

- Las causas extrínsecas tienen mayor entidad y son más en acto que el efecto, que procede de ellas según su ser, por lo que son en sí mismas más cognoscibles, porque cada cosa es más cognoscible en cuanto tiene mayor entidad y está más en acto.
- Las causas intrínsecas son más simples, porque el ente procede de ellas como el todo se compone de sus partes, y lo simple es más cognoscible que lo compuesto.

---

[1] Alamanno, *Summa Philosophiae, Physica*, pars I, q. 2, a. 1 ad 4: "El Filósofo usa de dos modos el nombre de elemento. *Primero, impropiamente*, pues a veces lo identifica con el nombre de principio, como en I Metaph., y otras veces con él abarca la materia, la forma y la privación, como en I Phys. y 12 Metaph. *Segundo, propiamente*, a veces más estricto, cuando lo toma sólo por la causa material, como en I Phys. al inicio; y a veces menos estricto, cuando lo toma por las causas intrínsecas, como en 12 Metaph". En el texto se citan otros lugares de Aristóteles.

[2] In I Post. Analyt. lect. 4, n. 42. Este es un asunto que nos vemos obligados a tratar aquí, pero que pertenece al capítulo de epistemología, propio del Tratado de metafísica. Haremos mención rápida de asuntos que no se terminan de entender sin cierto entrenamiento en el pensamiento tomista.

Pero se presenta un problema si consideramos que, por nuestra manera natural de conocer por abstracción, conocemos primeramente lo *potencial* que lo actual y lo *compuesto* que lo simple:

• Conocemos primero y con más claridad las quididades más generales y posteriormente, y con menos claridad, las más particulares. De allí que definamos las cosas agregando a las quididades más generales las diversas diferencias que permiten distinguir las más particulares. Pero los géneros más universales son en sí mismos más indeterminados y en potencia, permitiendo un conocimiento de las cosas bajo cierta confusión e indistinción [1].

• Conocemos primero lo compuesto que lo simple. Porque así como, según el sentido, conocemos primero el todo y luego sus partes, pues primero vemos la casa y sólo después consideramos sus diferentes habitaciones; así también, según el intelecto, abstraemos el todo dejando de lado las partes: conocemos el género sin considerar las especies que lo componen, conocemos la especie abstrayendo de los individuos y de sus partes. Pero este conocimiento del compuesto es confuso, pues no distingue sus principios y elementos simples que lo componen [2].

Vemos entonces que los principios de nuestro conocimiento, esto es, aquellas cosas que conocemos primeramente de modo claro y notorio *para nosotros*, no se identifican necesariamente con los principios de las cosas, más claros y notorios *en sí mismos*. Y este problema se ramifica en dos al considerar, por una parte, el orden entre las ciencias más generales y más particulares y, por otra, el orden de principios dentro de cada ciencia:

---

[1] In I Physic. lect. 1, n. 7: "Simpliciter autem notiora sunt, quae secundum se sunt notiora. Sunt autem secundum se notiora, quae plus habent de entitate: quia unumquodque cognoscibile est inquantum est ens. Magis autem entia sunt, quae sunt magis in actu: unde ista maxime sunt cognoscibilia naturae. Nobis autem e converso accidit, eo quod nos procedimus intelligendo de potentia in actum; et principium cognitionis nostrae est a sensibilibus, quae sunt materialia, et intelligibilia in potentia: unde illa sunt prius nobis nota quam sustantiae separatae, quae sunt magis notae secundum naturam, ut patet in II *Metaphys.* [lect. 1]".

[2] In I Physic. lect. 1, n. 7: " Sciendum est quod confusa hic dicuntur quae continent in se aliqua in potentia et indistincte. Et quia cognoscere aliquid indistincte, medium est inter puram potentiam et actum perfectum, ideo, dum intellectus noster procedit de potentia in actum, primo occurrit sibi confusum quam distinctum; sed tunc est scientia completa in actu, quando pervenitur per resolutionem ad distinctam cognitionem principiorum et elementorum. Et haec est ratio quare confusa sunt primo nobis nota quam distincta. Quod autem universalia sint confusa manifestum est, quia universalia continent in se suas species in potentia, et qui scit aliquid in universali scit illud indistincte; tunc autem distinguitur eius cognitio, quando unumquodque eorum quae continentur potentia in universali, actu cognoscitur: qui enim scit animal, non scit rationale nisi in potentia. Prius autem est scire aliquid in potentia quam in actu: secundum igitur hunc ordinem addiscendi quo procedimus de potentia in actum, prius quoad nos est scire animal quam hominem".

• Por nuestro modo de conocer – dijimos – debemos empezar la investigación de la Filosofía de la naturaleza por la Física general, que considera al ente natural en general, sin distinguir especies de naturaleza. Pero esta ciencia anterior y más evidente *quoad nos*, parece ser última y confusísima en sí misma; mientras que la antropología, por ejemplo, que considera la naturaleza humana, algo más determinado y en acto, parece ser en sí misma anterior a aquella en el orden de las ciencias.

• Además, en cada ciencia definimos el sujeto por el género próximo y la diferencia, que son principios de nuestro conocimiento que consideran al sujeto a modo de todo y se distinguen *secundum rationem*. Pero deberíamos definirlo por los principios, causas y elementos en sí del sujeto, distintos *secundum rem*, para poder tener verdaderas demostraciones *propter quid*, que den la causa real según la naturaleza del sujeto.

Este doble problema no tiene solución completa sino parcial, por una doble circularidad, que deja el conocimiento científico de las cosas cubierto por un doble velo [1].

3º La circularidad de la «via disciplinae»

Las ciencias generales son anteriores a las ciencias particulares, no sólo *quoad nos*, por nuestra manera de conocer, sino en sí mismas, por la naturaleza de los sujetos considerados. Porque las ciencias más generales consideran sujetos más generales o universales *secundum communitatis praedicationis*, cuya razón formal se da en una mayor extensión de cosas. Pero esta forma no se daría en más cosas si no fuera en sí misma superior, menos contraída y, por lo tanto, más dominante sobre la materia, que es la que coarta la virtud de la forma. Ahora bien, a estas formas superiores les deben corresponder causas superiores, que actúan según formas más universales y menos contraídas, cuya virtud es capaz de extenderse a todas aquellas cosas que comulgan en la misma razón objetiva, pues la virtud de una causa se proporciona al objeto según su razón formal. Por lo tanto, las ciencias más generales *secundum communitatis praedicationis*, esto es, *quoad nos*, son también las más generales *secundum communitatis causalitatis*, esto es, en sí mismas [2].

---

[1] Juan de Santo Tomás toca este problema en su *Naturalis Philosophiae*, artículo 3 de la cuestión 1ª introductoria (20 a 1 – 22 a 30), pero aunque hace un buen planteo de las distinciones a tener en cuenta, no le da mayor importancia al problema que implican. Se va a detener en discutir contra Durando y Escoto qué es lo primero conocido por el intelecto.

[2] In II Physic. lect. 6, n. 189: "Advertendum est autem quod causa universalis et propria, vel prior et posterior, potest accipi aut *secundum communitatem praedicationis*, secundum exempla hic posita de medico et artifice; vel *secundum communitatem causalitatis*, ut si dicamus solem esse causam universalem calefactionis, ignem vero causam pro-

Sin embargo, las causas universales nos son más difíciles de descubrir, siéndonos más notorias y fáciles de investigar las causas y propiedades más particulares. Nos es más fácil descubrir cuál es la causa que ha calentado tal jarro de agua particular, que las causas en general que pueden calentar el agua en general. Y más difícil todavía resulta determinar las causas primeras de todo calentamiento. De allí que debamos remontarnos a la investigación de las causas más universales partiendo de las más particulares [1].

Por lo tanto, la «*via inventionis*» de las ciencias supone cierto círculo por el que se va de lo general a lo particular y de lo particular a lo general repetidas veces. Para definir el sujeto de una ciencia particular es necesario preconocer el de la ciencia general; pero primero hallamos las causas del sujeto particular para inducir luego las del sujeto general. Y el desarrollo de la ciencia particular debe ser precedido del desarrollo de la universal, pero el mejor conocimiento de la ciencia particular procura una mejor inducción de las causas universales, perfeccionando la investigación de la ciencia general. Y la «*via disciplinae*», esto es, el camino pedagógico para que el maestro enseñe las ciencias, debe recorrer un camino semejante al de la investigación, comenzando por enseñar las ciencias generales con múltiples ejemplos de los casos particulares, pero sabiendo que sólo habrá un conocimiento más acabado de las causas generales en la medida en que se descienda a las ciencias parti-

---

priam: et haec duo sibi invicem correspondent. Manifestum est enim quod quaelibet virtus extenditur ad aliqua secundum quod communicant in una ratione obiecti; et quanto ad plura extenditur, tanto oportet illam rationem esse communiorem: et cum virtus proportionetur obiecto secundum eius rationem, sequitur quod causa superior agat secundum formam magis universalem et minus contractam. Et sic est considerare in ordine rerum: quia quanto aliqua sunt superiora in entibus, tanto habent formas minus contractas, et magis dominantes supra materiam, quae coarctat virtutem formae. Unde et id quod est prius in causando, invenitur esse prius quodammodo secundum rationem universalioris praedicationis; ut puta, si ignis est primum calefaciens, caelum non tantum est primum calefaciens, sed primum alterans".

[1] In I Metaph. lect. 2, n. 46: "Ibi enim [in I Physic.] dicitur quod magis universalia sunt nobis primo nota. Illa autem quae sunt primo nota, sunt magis facilia. Sed dicendum, quod magis universalia secundum simplicem apprehensionem sunt primo nota, nam primo in intellectu cadit ens, ut Avicenna dicit, et prius in intellectu cadit animal quam homo. Sicut enim in esse naturae quod de potentia in actum procedit prius est animal quam homo, ita in generatione scientiae prius in intellectu concipitur animal quam homo. Sed quantum ad investigationem naturalium proprietatum et causarum, prius sunt nota minus communia; eo quod per causas particulares, quae sunt unius generis vel speciei, pervenimus in causas universales. Ea autem quae sunt universalia in causando, sunt posterius nota quo ad nos, licet sint prius nota secundum naturam, quamvis universalia per praedicationem sint aliquo modo prius quo ad nos nota quam minus universalia, licet non prius nota quam singularia; nam cognitio sensus qui est cognoscitivus singularium, in nobis praecedit cognitionem intellectivam quae est universalium".

culares, que permiten conocer mejor los casos particulares que ejemplifican los principios generales.

Este círculo, empero, no llega nunca a desaparecer, quedando como un velo – cada vez más transparente, pero siempre existente – sobre el conocimiento de las cosas. Porque, por ejemplo, la ciencia del hombre se subordina a la Física general, que establece los grandes principios del movimiento y la causalidad natural, pero las nociones que utiliza la Física general se alcanzan por una inducción analógica de observaciones más particulares. La luz de evidencia, entonces, que ilumina las conclusiones de la antropología, sube de lo particular por cierta inducción y vuelve a bajar de lo general por cierta deducción, quedando como velada por las distancias cognoscitivas de ese doble movimiento.

4º La circularidad de la «via resolutionis»

Algo semejante ocurre dentro de cada ciencia con la distancia que existe entre los principios del conocimiento y los principios de las cosas. No queda otra opción que comenzar la investigación de la ciencia por los principios evidentes *quoad nos*, aunque no sean los principios reales de las cosas. Y la primera tarea que deberá llevar a cabo el investigador, es determinar por cierta vía de resolución o análisis los principios o causas reales de las cosas, únicos que pueden dar verdadera razón en una demostración *propter quid*.

Santo Tomás y los escolásticos contraponen, en general, la «*resolutio*» con la «*compositio*». Se sigue la *via resolutionis* o de «análisis» cuando se resuelve o divide el compuesto en sus elementos más simples; se sigue la *via compositionis* o de «síntesis» cuando se componen o unen los elementos simples en el compuesto. El proceso resolutivo, entonces, va de lo compuesto a lo simple, de los accidentes a la esencia, de los efectos a las causas, de lo divisible a lo indivisible, de lo que está en potencia a lo que está en acto [1]; el proceso compositivo, en cambio, hace a la inversa [2]. Ahora bien, la *resolutio* puede darse por simple divi-

[1] Así como las conclusiones se conocen por los principios y los efectos por las causas, la potencia se conoce por referencia al acto.

[2] In II Metaph. lect.1, n.278: "Est autem *duplex via* procedendi ad cognitionem veritatis. Una quidem *per modum resolutionis*, secundum quam procedimus a compositis ad simplicia, et a toto ad partem, sicut dicitur in primo Physicorum, quod confusa sunt prius nobis nota. Et in hac via perficitur cognitio veritatis, quando pervenitur ad singulas partes distincte cognoscendas. Alia est *via compositionis*, per quam procedimus a simplicibus ad composita, qua perficitur cognitio veritatis cum pervenitur ad totum". — I-II, q. 14, a. 5: "In omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio. Quod quidem si, sicut est prius in cognitione, ita etiam sit prius in esse, non est processus resolutorius, sed magis compositivus, procedere enim a causis in effectus, est *processus compositivus*, nam causae sunt simpliciores

sión, cuando los principios del compuesto son evidentes, o por demostración «*quia*», alcanzando las causas a partir de los efectos.

Pero ya sea que la «*via resolutionis*» suponga una demostración *quia*, por la cual se determinan las causas a partir de los efectos, o por simple distinción evidente que permita determinar los principios en el compuesto, siempre resulta que las causas y principios se conocen con menos claridad y notoriedad que los efectos o que el compuesto del que se parte. Pero como estas causas y principios son más notorios por sí mismos, permiten un conocimiento científico de los mismos efectos y del mismo compuesto del que se partió. Estos, entonces, que son más claros por luz de evidencia inmediata, reciben sin embargo una clarificación por luz mediata de las causas y principios.

Esta mutua dependencia cognoscitiva de los principios del conocimiento y de las cosas, que no puede quitarse totalmente por nuestro modo de conocer, pone otro velo en el desarrollo de cada ciencia, pues la luz de evidencia con que se conocen las demás conclusiones de la ciencia depende de la luz con que se conocen sus principios y causas.

5º La resolución de las causas del ente natural

La Física general deberá comenzar investigando las causas de su sujeto, el ente natural, por un cierto proceso de resolución. Aristóteles dedica a esto todo el libro primero de su tratado. Allí se pasa, entonces, de una definición del sujeto por nociones generales evidentes *quoad omnes*, principios evidentísimos del conocimiento, a una definición por las causas reales, evidentes sólo *quoad sapientes*. La resolución se hace por simple división porque, como acabamos de decir, las causas son evidentes. Pero no son evidentes para cualquiera, pues sólo el genio de Aristóteles fue capaz de hacer debidamente esta división del ente natural. Y como puede colegirse de todo lo dicho, de este acierto ha dependido la suerte de toda ciencia, pues de las causas de la Física general depende la explicación de todas las ciencias naturales y también, como se dijo, la de la misma metafísica, porque mal puede hallar las causas generales del ente en cuanto tal, aquel que no ve las causas del ente natural que tiene al alcance de los sentidos.

Mas la importancia de esta resolución de los principios del ente natural pasa a veces desapercibida del discípulo desatento, porque los nombres que reciben los principios y causas reales son los mismos que

---

effectibus. Si autem id quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est *processus resolutorius*, utpote cum de effectibus manifestis iudicamus, resolvendo in causas simplices".

los de los principios del conocimiento. El sujeto de la Física se define como ente móvil, donde la movilidad se explica con las nociones comunes de ente en acto y en potencia. Y la naturaleza se define como cierto principio intrínseco de movimiento, en el que pueden distinguirse las causas material y formal. Ahora bien, todas estas son nociones con un significado evidente *quoad omnes*, que no exige mayor penetración intelectual para conocerlo. Pero la *resolutio* aristotélica del ente móvil va a descubrir dos coprincipios realmente distintos, a los que llamará también ente en acto y ente en potencia. Pero estos nombres pasan a significar algo distinto, que sólo guarda analogía con los significados primeros, y para cuya comprensión sí se exige gran penetración intelectual. Y lo mismo se traslada a la explicación de lo que es naturaleza por las nociones de causa material y formal.

Volveremos a señalar estas cosas en su momento, pero queremos dejarlo advertido porque se trata de un aspecto metodológico de primera importancia.

III. Las propiedades naturales

Las propiedades del sujeto de una ciencia aparecen al comienzo más bien a modo de problemas a resolver. Se las observa de hecho o se plantea su posibilidad, y debe demostrarse si pertenecen o no de manera necesaria al sujeto, en razón de sus causas.

La generalidad misma de la Física primera lleva a considerar pocas propiedades fundamentales, que parezcan pertenecer necesariamente a todo ente natural en cuanto tal. Son tres, una intrínseca y dos extrínsecas. De modo intrínseco la propiedad más característica y problemática del ente corpóreo es el **infinito**, es decir, la infinita divisibilidad propia de los cuerpos con cantidad continua. De modo extrínseco, las dos propiedades que parecen darse en todo ente natural son el **lugar** y el **tiempo**, pues cada cosa que percibimos se distingue por un *hic et nunc*.

B. El «*iudicium*» de la Física general

I. La «*via iudicii*»

Entre los procesos propios de la ciencia, los escolásticos distinguen también la «*inventio*» del «*iudicium*». Se sigue la *via inventionis* cuan-

do se parte de la intelección de los principios y se llega a la ciencia de una nueva conclusión; se sigue la *via iudicii* cuando se parte del conocimiento no científico de una conclusión y se llega a su conocimiento científico hallando los principios que la explican. En el primer caso hay un *nuevo conocimiento*; en el segundo, un *nuevo modo* de conocer. La *inventio baja* de los principios a la conclusión, el *iudicium sube* de la conclusión a los principios y *baja* con nueva luz hacia la conclusión [1].

A veces los autores confunden esta distinción con la anterior entre la *via resolutionis* y la *via compositionis*. Las distinciones no son equivalentes, pues aquélla mira más el *conocimiento* y ésta mira más las *cosas*, sin embargo guardan cierta relación. La *via inventionis* va de las premisas a las conclusiones en la demostración; pero la demostración puede ser *propter quid* o *quia*, donde la *propter quid* procede de las causas a los efectos y la *quia* de los efectos a las causas; por lo tanto, en la demostración *propter quid*, la *via inventionis* implica un proceso de composición [2], mientras que en la demostración *quia* implica un proceso de resolución [3].

La *via iudicii*, en cambio, implica siempre ambos procesos; porque para hallar los principios que explican la conclusión debe hacerse una resolución, y luego una composición o síntesis para ver la conclusión a la luz de los principios; pero como lo más importante y difícil es el pri-

---

[1] De Verit. q. 17, a. 1: "Illa enim *via* qua per scientiam inspicimus quid agendum sit, quasi consiliantes, est similis *inventioni*, per quam ex principiis investigamus conclusiones. Illa autem via qua ea quae iam facta sunt, examinamus et discutimus an recta sint, est sicut *via iudicii*, per quam conclusiones in principia resolvuntur". — I, q. 79, a. 8: "Ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere, quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur; inde est quod ratiocinatio humana, secundum *viam inquisitionis* vel *inventionis*, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; et rursus, in *via iudicii*, resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat". — De Malo, q. 6: "Homo secundum intellectum in *via inventionis* movet se ipsum ad scientiam, in quantum ex uno noto in actu venit in aliquid ignotum, quod erat solum in potentia notum".

[2] In Boeth. de Trin. Pars 3, q. 6, a. 1 (co 22): "Rationalis consideratio ad intellectualem terminatur secundum viam resolutionis, in quantum ratio ex multis colligit unam et simplicem veritatem. Et rursum intellectualis consideratio est principium rationalis secundum *viam compositionis vel inventionis*, in quantum intellectus in uno multitudinem comprehendit. Illa ergo consideratio, quae est terminus totius humanae ratiocinationis, maxime est intellectualis consideratio. Tota autem consideratio rationis resolventis in omnibus scientiis ad considerationem divinae scientiae terminatur".

[3] I, q. 79, a. 9: "Secundum *viam inventionis*, per res temporales in cognitionem devenimus aeternorum, secundum illud Apostoli, ad Rom. 1: «invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur»; in *via* vero *iudicii*, per aeterna iam cognita de temporalibus iudicamus, et secundum rationes aeternorum temporalia disponimus".

mer proceso, Santo Tomás suele decir que el *iudicium* se hace por medio de la *resolutio* [1], aunque incluya también una *compositio* [2].

II. El «*iudicium*» físico

En la Física general predomina ampliamente el *iudicium* sobre la *inventio*, porque la mayoría de las conclusiones que se establecen en esta ciencia son evidentes por sí mismas, pero el físico las alcanza ahora a la luz de las causas encontradas en el proceso resolutivo. Por este motivo la Física general puede ser para muchos una ciencia poco atractiva, pues satisface poco la curiosidad de saber cosas nuevas, pero es una ciencia fundamental, como ya varias veces se ha dicho.

C. División del tratado de la Física general

I. La división de la *Física* de Aristóteles

Aristóteles fue, sin duda, el genio del método científico, al que sólo es comparable Santo Tomás. Por lo que debemos prestar especial atención al método seguido en el desarrollo de sus ocho libros sobre la *Física*.

Como señala Santo Tomás, los asuntos tratados en la Física se dividen del modo siguiente:

<table>
<tr><th colspan="4">Physica determinat</th><th></th></tr>
<tr><td rowspan="2">De principiis</td><td colspan="3">rerum naturalium</td><td>Libro I</td></tr>
<tr><td colspan="3">scientiae naturalis</td><td>Libro II</td></tr>
<tr><td rowspan="4">De subiecto</td><td rowspan="4">de motu secundum se</td><td rowspan="2">de ipso motu</td><td>per intrinseca: de motu et infinito</td><td>Libro III</td></tr>
<tr><td>per extrinseca: de loco, de vacuo et tempore</td><td>Libro IV</td></tr>
<tr><td rowspan="2">divisio motus</td><td>in species</td><td>Libro V</td></tr>
<tr><td>in partes quantitativas</td><td>Libro VI</td></tr>
</table>

[1] De Ver. q. 28, a. 3 ad 6: "Iudicium enim fit per resolutionem in principia". In I Post. Anal. prooemium, n.6: "Pars autem Logicae, quae primo deservit processui, pars *Iudicativa* dicitur, eo quod iudicium est cum certitudine scientiae. Et quia iudicium certum de effectibus haberi non potest nisi resolvendo in prima principia, ideo pars haec *Analytica* vocatur, idest resolutoria".

[2] In I Sent. d. 8, q. 5, a. 1, 2ª obj.: "Resolutio intellectus non stat quousque invenit compositionem".

	de motu relate ad motorem	*datur primus motor, primum mobile et primus motus*	**Libro VII**
		qualis sit primus motor, primum mobile et primus motus	**Libro VIII**

La sección «*de principiis*», que abarca los libros I y II, lleva a término el proceso resolutivo que establece las causas reales del ente móvil. Los demás libros que tratan «*de subiecto*» corresponden al proceso judicativo. El primer *iudicium* recae sobre la primera *passio* del ente natural, esto es, el movimiento, definido ahora a la luz de las causas reales (lecciones 1 a 5 de Santo Tomás). Aquí se distingue el movimiento en sentido estricto de los cambios sustanciales. Luego Aristóteles trata de otras propiedades del ente móvil: intrínseca (el infinito, última parte del libro III) y extrínsecas (lugar, vacío y tiempo, todo el libro IV). Finalmente vendrá la división del movimiento, tanto en sus partes subjetivas o especies (libro V), como en sus partes integrales (libro VI). El libro VII concluye la doctrina de la Física general con el principio de causalidad: *omne quod movetur, ab alio movetur*, y señalando lo que puede considerarse el límite de la Física: la existencia de un primer motor no físico. La doctrina del libro VIII, como señala Santo Tomás, pertenece más bien a la Cosmología [1].

II. La división de nuestro tratado

Siguiendo de cerca la *Física* de Aristóteles, vamos a dividir nuestro tratado en tres partes y una conclusión, a lo que se agrega la introducción que ahora estamos terminando.

Primera parte: El ente móvil y sus causas

Aquí consideramos, primero, las nociones generales evidentes; luego, hacemos la resolución de las causas reales; finalmente, estudiamos las causas en particular.

Segunda parte: Propiedades de los entes naturales

En esta sección estudiamos, a la luz de las causas determinadas en la sección anterior, las propiedades generales del ente móvil. Primero las intrínsecas, empezando por el mismo movimiento, luego la corpo-

[1] In VIII Physic. lect. 2, n. 972: "Praecedentes libri, in quibus de motu in communi determinavit, et propter hoc appellantur universaliter *de Naturalibus*, habent quandam distinctionem ad hunc librum octavum, in quo iam incipit motum ad res applicare".

reidad y por último la divisibilidad al infinito. Después las extrínsecas, lugar y tiempo, a lo que agregamos una primera aproximación al problema del vacío.

Tercera parte: División del movimiento

Aquí dividimos al ente móvil en cuanto tal. Primero, en sus partes formales o subjetivas, esto es, según las especies de movimiento; segundo, en sus partes materiales o integrales [1].

Conclusión: Límites de la Física general

En esta última parte estudiaremos los límites con los que se encuentra la investigación de la Física general al considerar el orden de los entes móviles entre sí, tanto desde el punto de vista de la causalidad, como del lugar y del tiempo. Deberemos aquí delimitar lo que pueda pertenecer a una ciencia superior metafísica y lo que pertenezca a ciencias inferiores, en particular a la cosmología.

[1] Como enseñan los escolásticos, hay tres *modi sciendi*, esto es, tres instrumentos para hacer avanzar la ciencia: la definición, la división y la demostración. En cada una de las tres partes que constituye el cuerpo de nuestro tratado predomina uno de estos instrumentos: en la primera parte *definimos* el ente móvil, en la segunda *demostramos* sus propiedades y en la tercera lo *dividimos* en partes.

Apéndice
Filosofía y ciencias de la naturaleza según Maritain

A. La concepción de los antiguos y sus dificultades, 372. — I. LA FILOSOFÍA GRIEGA Y MEDIEVAL, 372. — 1° Heráclito y Platón, 372. — 2° Aristóteles, 372. — 3° Los órdenes de visualización abstractiva, 373. — 4° Metafísica, filosofía de la naturaleza y ciencias de la naturaleza, 376. — II. LA REVOLUCIÓN GALILEO-CARTESIANA, 376. — 1° Las ciencias intermediarias, 376. — 2° Un error trágico, 377.

B. La concepción positivista de la ciencia y sus dificultades, 378. — I. CONCEPCIÓN POSITIVISTA DE LA CIENCIA, 378. — 1° Génesis de la concepción positivista, 378. — 2° El advenimiento del pensamiento empiriológico y la concepción de la ciencia, 380. — 3° El advenimiento del pensamiento empiriológico y la metafísica, 381. — II. REACCIONES MODERNAS CONTRA LA CONCEPCIÓN POSITIVISTA, 381. — 1° Pierre Duhem, 381. — 2° Emile Meyerson y la epistemología francesa, 382. — 3° La fenomenología alemana, 383.

C. Posiciones tomistas acerca de la filosofía de la naturaleza, 383. — I. NECESIDAD DE LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA, 383. — 1° Análisis empiriológico y análisis ontológico, 383. — 2° La filosofía de la naturaleza difiere específicamente de las ciencias de la naturaleza, 386. — 3° La filosofía de la naturaleza y las ciencias de la naturaleza exigen su complementación mutua, 387. — 4° Respuesta a una dificultad, 388. — 5° Subordinación del dominio empiriológico a las matemáticas o a la filosofía de la naturaleza, 389. — 6° Aplicaciones a la biología, 391. — II. QUÉ ES LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA, 392. — 1° Filosofía de la naturaleza y metafísica, 392. — 2° Filosofía de la naturaleza y ciencias, 393. — 3° Objetos formales y perspectivas formales, 393. — 4° Filosofía de la naturaleza y ciencias empirioesquemáticas, 395. — 5° Filosofía de la naturaleza y ciencias empiriométricas, 396. — 6° Definición de la filosofía de la naturaleza, 396. — 7° La filosofía de la naturaleza y los hechos, 396. — 8° Renacimiento actual de la filosofía de la naturaleza, 398.

Damos un resumen de la obra de Jaques Maritain:

Filosofía de la naturaleza. Ensayo crítico acerca de sus límites y su objeto (versión española del Club de Lectores, Buenos Aires, 1980, 188 páginas),

a la que hacemos algunas anotaciones críticas.

A. La concepción de los antiguos y sus dificultades

La filosofía de la naturaleza corre el riesgo de ser absorbida por las nuevas ciencias o por la metafísica, como han hecho muchos escolásticos desde Wolff. La filosofía de la naturaleza puede ser la más humilde de las ciencias especulativas, pero es la primera que se nos ofrece y como el peldaño a las demás, de allí su importancia.

I. La filosofía griega y medieval

1º Heráclito y Platón

La inteligencia busca el ser como su objeto connatural, y sufre decepción al encontrar el devenir. Parménides afirmó el ser y Heráclito quiso darle realidad al devenir. Platón también se decepcionó ante el flujo de la naturaleza, creyendo que sólo podía ser objeto de opinión, y contaminó lo real con las condiciones de lo lógico, de unidad y separación. El objeto de la metafísica fue concebido por Platón al modo de las matemáticas, existencialmente separado de la realidad y colocado en un mundo aparte [1]. Cuando Platón tiene que explicar el mundo, recurre a los mitos. "De un modo general, podríamos decir que los mitos explicativos son necesarios en toda tentativa de explicar los fenómenos de la naturaleza con la sola ayuda de la ciencia matemática" (p. 19) [2].

2º Aristóteles

Aristóteles declara que la filosofía de Platón es dialéctica, pues se trata de un conocimiento de las cosas mediante entes de razón (bajo condiciones lógicas) que sustituyen las causas reales. Así dice Santo Tomás in IV *Metaph.* lect. 4. La metafísica de Aristóteles no es de lo extra-real como la de Platón, sino de lo intra-real. El ser íntimo de las cosas está separado por sí mismo de la materia, pudiendo darse en seres no materiales, por lo que la metafísica considera el ser de las cosas mu-

[1] Las matemáticas son abstractas pero no separadas (dejan de lado pero no niegan). Platón comete error en ambos casos: también a los entes matemáticos los separa.

[2] La idea es original e interesante, aunque hay que tener en cuenta que las matemáticas abstraen un aspecto real.

tables no en cuanto mutable sino en cuanto ser. Las ideas (separadas) se convierten en formas (inmanentes a las cosas). El elemento inteligible ha sido *deslogistificado* por Aristóteles. Su filosofía busca la existencia real mientras que la de Platón busca la esencia ideal. Pero "antes de alcanzar en las cosas de la naturaleza el ser en cuanto ser y su pura inteligibilidad metafísica, la mirada de la inteligencia puede y debe tomar en ellas una inteligibilidad contenida en lo sensible" (p. 21). La nueva actitud metafísica permite el conocimiento científico del universal sensible, del movimiento. No es posible hacerlo sin necesidades inteligibles a descubrir bajo el flujo de lo contingente. Esto era una paradoja para Heráclito, Parménides y Platón.

Fenómeno curioso: la inteligencia humana en cuanto inteligencia tiene por objeto el ser y en cuanto humana el ser de las cosas sensibles. Pero se remite al ser con tal ímpetu que primero descubrió la ciencia metafísica y sólo después, y con dudas, la ciencia de lo sensible.

3º Los órdenes de visualización abstractiva

Hay que profundizar la doctrina esencial de los *grados de abstracción* [1]. Según la fórmula clásica, el 1º grado hace abstracción de la materia singular, el 2º de la materia sensible, el 3º de toda materia.

A esta doctrina hay que agregarle la distinción importante entre *abstractio formalis* y *abstractio totalis*. La *abstractio totalis* es la abstracción del todo universal, por generalizaciones más o menos extensas, abstracción común al conocimiento precientífico y científico. La *abstractio formalis* es aquella por la que se abstrae la razón formal o esencia (objeto de sabiduría) de las nociones contingentes y materiales. Esta es doctrina de Cayetano (Proemio al comentario al *De ente et essentia*), con diferencias de vocabulario con Santo Tomás. Para Santo Tomás, la *abstractio formae a materia sensibili* "deja de lado la materia sensible para considerar sólo la forma accidental *cantidad*, separada de la sustancia corporal" (p. 29) [2]. La *abstractio universalis a particulari* es abstracción de la naturaleza según su razón esencial. Para Santo Tomás la abstracción formal es la de segundo orden, matemática, y la total de primer orden, física. Pero para Cayetano la abstracción formal es propia de todo saber, en los tres órdenes, y la total es condición prerrequerida a la ciencia. Sólo hay diferencia de vocabulario, porque las dos de Santo

[1] Principio acertado.

[2] La inteligencia no puede separar un accidente de la sustancia, porque es su sujeto propio; la abstracción formal de la cantidad sólo tiene en cuenta a la sustancia en cuanto sujeto, dejando de lado su naturaleza.

Tomás son formales para Cayetano, sólo que una abstrae la esencia específica [*forma totius*] y la otra el accidente cantidad [1].

Para la abstracción matemática de la cantidad, queda claro que es *abstractio formalis* cayetana, pero hay que precisar para el primer grado de visualización. La abstracción total es una "visualización extensiva", por la que no se pretende descubrir la esencia sino sólo constituir una noción común con trazos comunes (bípedo implume): es precientífica. La abstracción formal, en cambio, es una "visualización tipológica" que busca la esencia con sus necesidades inteligibles: es científica.

Así lo aclara Cayetano: la formal va en la línea de la actualidad, distinción y mayor inteligibilidad, mientras que la total va hacia la potencialidad y menor inteligibilidad. Mientras más formalmente abstraído, más conocido en sí, mientras más totalmente abstraído más conocido *quoad nos*. Es así porque – dice Cayetano – la formal separa elementos materiales y potenciales, mientras que la total separa elementos actuales, las diferencias específicas. Las ciencias se dividen por la diferente abstracción formal, mientras que la total es condición común a todas. "Por eso – dice Cayetano – los objetos del metafísico, como tales, no son comparables con los objetos del físico, al modo del todo universal con las partes subjetivas" [2]. "Los objetos del metafísico son comparables a los del físico «*ut formalia ad materialia*»" (p. 34), no son más universales (más comunes) sino más formales (reguladores). Los modernos no conciben sino la *abstractio totalis* y no pasan jamás a la *formalis* [3], de manera que, si unos pretenden con estas nociones hacer ciencia, se justifica que otros modernos consideren que las únicas ciencias "racionales" sean las matemáticas o físico-matemáticas.

Los tres grados de abstracción no están en la misma línea genérica, pues responden a diferentes operaciones intelectivas. El ente móvil, el

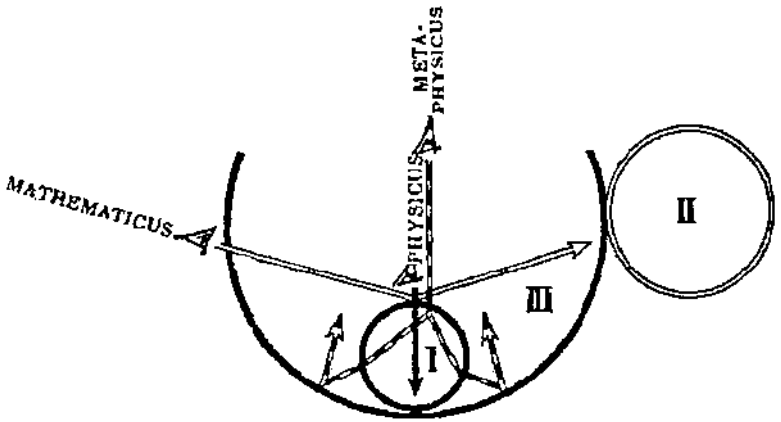
---

[1] En la forma en que aquí se explica, la diferencia sólo sería de vocabulario, pero esta distinción de Cayetano no es propiamente tomista y trae sus consecuencias.

[2] Cita en p. 33-34. Cayetano apunta a que el ente no se entienda como un género vacío de contenido, la idea más hueca de todas, como lo entiende Escoto y Suárez, un puro posible. Pero, aunque la intención es buena, es un error pensar que la abstracción de animal es reductiva. Es cierto que desde un punto de vista lógico, está en potencia a las especies y es indeterminada. Pero desde un punto de vista filosófico, está con la riqueza de todas las especies. Es una forma no coartada y limitada. Santo Tomás señala muchas veces esta doble concepción de los universales abstraídos. No hay dos formas de abstraer, sino dos maneras de entender lo mismo. El problema está en que, aunque son ricas y encierran mucho, no las conocemos en toda su riqueza, sino en pobre rasqueteo de la esencia, de allí que en la reflexión lógica aparezcan tan huecas.

[3] La explicación de Maritain no parece ser el pensamiento de Cayetano, pero explica la idea nominalista de los modernos, cuyas definiciones son delimitación del grupo de individuos en razón de su extensión.

ente cuantificado y el ente *simpliciter* son tres modos analógicos y no unívocos. "El saber físico debe terminarse en lo sensible, el saber matemático en lo imaginable y el saber metafísico en lo puramente inteligible" (p. 37). Descartes pecó por querer reducir todas las ciencias especulativas a un mismo método con un mismo tipo de inteligibilidad.



La inteligibilidad del primer grado de abstracción queda siempre encerrada dentro de los límites de la existencia sensible, por lo que hace siempre referencia a un cierto dato sensible recibido por experiencia, "más allá del cual no puede pasar" (p. 39). Este es el "dominio de lo *real sensible*", "el ser bajo la denominación típica de la mutabilidad". El segundo grado de inteligibilidad está encerrado en lo imaginable, donde el espíritu separa "ciertos inteligibles que extrae de lo real y que considera fuera de todo orden a la realidad, fuera de todo orden a la existencia posible" (p. 40). Saca el inteligible como un pez del agua [1].

La mirada del físico penetra en la esfera de lo sensible (I), según diferentes grados de inteligibilidad. La mirada del matemático cae sobre lo real sensible pero discierne la inteligibilidad matemática en una esfera ideal (II), de entes de razón, semejante a la lógica, lo que "indica que existen relaciones particularmente estrechas entre matemáticas y lógica" (p. 42). La mirada del metafísico penetra en lo real sensible y se refracta más allá de esta esfera, descubriendo un tercer universo (III), lo real trans-sensible, con objetos puramente inteligibles [2].

[1] Maritain considera al ente matemático como de razón y no real, pero se trata de la real cantidad.

[2] La esfera II no es ideal, sino real.

4º Metafísica, filosofía de la naturaleza y ciencias de la naturaleza

Una verdad capital es que hay distinción esencial entre física y metafísica. La esfera del primer orden de abstracción abarca tanto las ciencias experimentales como la filosofía de la naturaleza. El que absorbe la filosofía de la naturaleza en la metafísica es wolffiano.

Pero Aristóteles y los antiguos pecaron porque no advirtieron que los fenómenos exigen su ciencia específicamente (no genéricamente) distinta de la filosofía de la naturaleza. Confundían razones de ser con el detalle de los fenómenos, y creían que filosofía y ciencias experimentales eran un mismo saber, una sola y única ciencia específica que "debía explicar tanto la sustancia de los cuerpos como el arco iris" (p. 46). Los antiguos carecían de cierta técnica conceptual en lo referente a la ciencia de los fenómenos, salvo para la astronomía y la óptica. Todo lo comprendía el análisis que llamaremos de tipo *ontológico*. Fue así hasta el s. XVII. Así se ve en "nuestro maestro Juan de Santo Tomás". Lo mismo para Descartes. "Debemos al trabajo de los siglos modernos una ventaja histórica en la que ha tenido parte la síntesis tomista" (p. 48) [1].

II. La revolución galileo-cartesiana

1º Las ciencias intermediarias

Las dificultades de la filosofía antigua se ponen de manifiesto con la revolución galileo-cartesiana: los antiguos absorbían las ciencias en la filosofía, los modernos terminarán por absorber la filosofía de la naturaleza en las ciencias [2]. El drama del conocimiento físico-matemático ha tenido consecuencias capitales para la misma metafísica y la intelectualidad de la humanidad, porque en un *primer momento* fue tomado como la filosofía de la naturaleza y en un *segundo momento* excluyó toda filosofía de la naturaleza.

---

[1] Maritain no hace bien en acusar tan prontamente de pecado a Aristóteles y Santo Tomás en un campo en el que son maestros, la epistemología. La raíz del problema está en considerar – como hace Juan se Santo Tomás – que la filosofía de la naturaleza es una única ciencia con unidad específica. Porque entonces es cierto que la universalidad de la física general no condice con la particularidad del arco iris. Pero si se tiene en cuenta que es un género de ciencias, de más universales a más particulares, se ve que la distinción de Maritain no tiene lugar.

[2] Antiguos y modernos están de acuerdo en que filosofía y ciencias deben absorberse porque, en verdad, no hay lugar a distinción, salvo para el claro caso de las ciencias medias.

El primer momento duró dos siglos, desde Galileo y Descartes hasta Newton y Kant. Una nueva física, anunciada por los escolásticos del s. XIV y XV, profetizada por Leonardo da Vinci y otros renacentistas, triunfó en el s. XVII sobre las explicaciones físicas atribuidas ¡ay! a Aristóteles. Era una nueva especie epistemológica que hacía una lectura matemática de lo sensible, con acierto admirable en la física. No era una especie ignorada por los antiguos, que la habían aplicado a la astronomía, armonía y óptica, llamándola *scientia media*: formalmente matemática, material [y finalmente] física. Por su regla de explicación e interpretación pertenece al segundo orden de abstracción [1].

Aunque Aristóteles dice que son "las partes más físicas de las matemáticas" (194a7), Santo Tomás lee "las partes más físicas que matemáticas", "porque la consideración de estas ciencias termina en la materia natural, aunque proceda por principios matemáticos" (In II Physic. lect. 3). El sabio moderno se interesará por lo real físico pero se mantendrá en el plano matemático en cuanto a la interpretación. La mirada de las ciencias medias penetra *en el interior* de la esfera sensible pero se refracta a la esfera *preterreal* de las matemáticas (a) [2].

2º Un error trágico

Lo nuevo no es una filosofía de la naturaleza sino una matemática de la naturaleza. La tragedia epistemológica consistió en que escolásticos y modernos combatieron como si fuera una filosofía contraria a Aristóteles. Eran "dos ciencias que no se aplican al mismo terreno y que, en consecuencia, son perfectamente compatibles" (p. 55) [3]. Una lectura matemática de lo sensible no puede hacerse sin las nociones fundamentales matemáticas: de las entidades geométricas, del número y, "necesariamente, del movimiento (aunque éste no sea por sí mismo una entidad de orden matemático, es una intromisión indispensable de lo físico en lo matemático)" (p. 56) [4]. De allí que, si se le pide una explicación ontológica de lo real sensible, tenderá inevitablemente a una filosofía mecanicista en que explica todo por *la extensión y el movimien-*

[1] La doctrina de las ciencias medias es suficiente para clasificar lo que tienen de ciencia las nuevas disciplinas.

[2] Maritain manifiesta cierta timidez en llamar «de razón» a lo que alcanzan las matemáticas, y lo llama «preterreal».

[3] Como el mismo Maritain lo reconoce luego al decir que son ciencias complementarias, sí se aplican sobre el mismo terreno, aunque tengan sus diferencias, y por lo tanto el choque es inevitable.

[4] Maritain no tiene suficientemente en cuenta que la abstracción matemática pierde de vista el movimiento propiamente dicho.

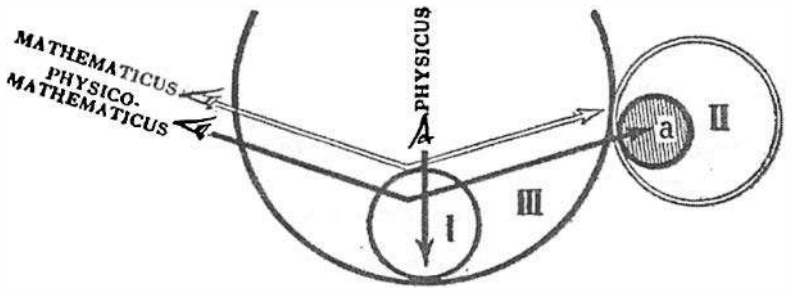
to [1]. Descartes transfiere al orden filosófico la ciencia mecánica de su época. Al ocupar la físico-matemática el oficio de sabiduría básica de la filosofía de la naturaleza, quedó como estructuradora de todo el saber, aun del metafísico. "Todos los grandes sistemas de metafísica clásica desarrollados a partir de Descartes, suponían como clave del sistema de nuestros conocimientos filosóficos una seudofilosofía de la naturaleza que era la hipóstasis mecanicista del método físico-matemático" (p. 57) [2].

B. La concepción positivista de la ciencia y sus dificultades

I. Concepción positivista de la ciencia

1º Génesis de la concepción positivista

El segundo momento llegó en el s. XIX y dura hasta hoy. *Primero*, pronto se vio que las cosas del alma y aun de la vida orgánica son irreductibles al mecanicismo, proponiéndose desde el principio (Descartes) un dualismo de mecanicismo absoluto para el mundo de la materia y espiritualismo absoluto para el mundo del pensamiento. *Segundo*, en tres siglos la ciencia físico-matemática se hizo más consciente de sus procedimientos, liberándose de un lastre seudofilosófico que traía del mecanicismo. Comprendió que no es una filosofía. *Tercero*, el criticismo kantiano demostró que la ciencia de los fenómenos o «ciencia» en

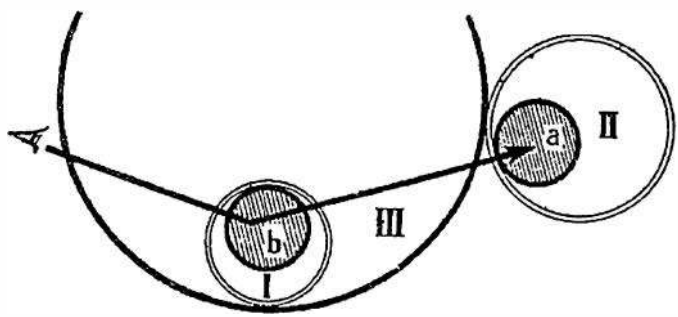


[1] Más bien por la extensión y el *tiempo*, que es *número* del movimiento y es matematizable. En física moderna el movimiento se entiende en razón del espacio y del tiempo.

[2] Señala bien la importancia de la filosofía de la naturaleza en relación a la metafísica. Los errores sobre aquélla se trasladan a ésta.

sentido moderno, "no contiene ningún instrumento capaz de descubrirnos la cosa en sí, la causa en su realidad ontológica" (p. 62). Esto fue "obra muy meritoria" de Kant, "esta incapacidad del instrumental científico experimental para pasar a lo metafísico, o más generalmente a lo ontológico, al conocimiento filosófico, puede considerarse como una de las intuiciones fundamentales del pensamiento de Kant" (p. 62-63) [1].

La físico-matemática fue reconocida por lo que era: una ciencia de los fenómenos. Kant tiene el mérito de haber introducido la palabra «fenómeno» [¡ay!], que califica exactamente el campo epistemológico de la nueva ciencia, esencialmente distinta del conocimiento ontológico y filosófico de la naturaleza. Al mismo tiempo se liberó de pretensiones filosóficas el dominio «empiriológico», propio también de ciencias que, sin implicar una lectura matemática, son de los fenómenos en cuanto fenómenos. Habrá entonces dos tipos diferentes de ciencias de los fenómenos (ver figura): las matematizadas (**a**) y las no (o poco) matematizadas (**b**), a menudo mezcladas. Estas ciencias vinculan fenómenos a fenómenos, pero no sobre base idealista, como pensaba Kant, sino sobre una subestructura realista, como lo demuestra Meyerson, "en el sentido de que ese vínculo inteligible de fenómeno con fenómeno presupone la realidad de las cosas y se establece alcanzando esta realidad



[1] Si la *raíz* del error de Maritain (como de muchos otros autores) está en no distinguir debidamente la multiplicidad de ciencias que componen la filosofía de la naturaleza, el *tronco* de este error está en aceptar una cierta desvinculación entre lo fenoménico y lo ontológico, que no es sino desvincular los accidentes de la sustancia. Si el "instrumental científico" es incapaz de pasar a lo metafísico, ¿por qué va a ser capaz de hacerlo nuestro «instrumental orgánico», esto es, nuestros cinco sentidos? Porque el microscopio y el telescopio no son sino prolongaciones del ojo. La única diferencia es que aquéllos son *instrumenta separata* y éstos *instrumenta coniuncta*. Justamente está aceptando aquí "una de las intuiciones fundamentales del pensamiento de Kant", lo que tendría que preocuparlo un poco. Nos parece muy grave, aunque luego Maritain lo atenúa señalando que hay una posibilidad de crítica filosófica de los fenómenos.

mediante construcciones de razón, de causas y razones de ser construidas" (p. 65) [1].

2º El advenimiento del pensamiento empiriológico y la concepción de la ciencia

Esta nueva ciencia no es sabiduría ni siquiera *secundum quid*. Fue "una verdad importante" el que se reconociera como ciencia de los fenómenos o ciencia experimental, pero este progreso tuvo su contraparte en que pretendieron absorber todo el conocimiento de la naturaleza. Mientras que para los antiguos el análisis *ontológico* lo absorbía todo, aun las ciencias de los fenómenos, ahora es el análisis *empiriológico* el que lo absorbe todo, aun las ciencias filosóficas.

Primera consecuencia: la concepción de la ciencia. En el primer momento en que la ciencia de los fenómenos sustituyó la filosofía de la naturaleza, tuvo que presentar pretensiones epistemológicas extrañas a su condición, para evitar el retorno de la filosofía. De aquí surgió el esquema positivista de la ciencia (Comte), según el cual debía evitarse toda presunción relativa al ser, a la sustancia, a la causa, etc. La noción de vínculo de fenómenos debía sustituir a la noción de causa (Mach). Kant no las eliminó sino que les asignó un valor puramente fenomenal, concepción inexacta en el sistema kantiano pero con algo de verdad en el dominio de las ciencias experimentales. No hiere el realismo fenomenalizar nociones si se emplean en el conocimiento de los fenómenos en cuanto tales [2].

La ascesis del positivismo, que hizo el esfuerzo de dejar de lado la causalidad e inteligibilidad, fue útil al menos para no darle proyección filosófica a la ciencia de los fenómenos, y dejarla como disciplina pura del fenómeno y sus relaciones. Claro que es pureza de vacío con incontaminación de realidad, pues descompone lo real en ceniza de entes de razón matemáticos. El sabio positivista "acabará por analizar perfectamente lo real en el orden cuantitativo y material, mas para no tocar sino cadáveres de realidad" (p. 70) [3].

---

[1] La "subestructura realista de los fenómenos" no es sino la realidad de la sustancia bajo las cualidades sensibles, tan inmediatamente cognoscible bajo éstas, que Santo Tomás la llama sensible *per accidens*. Además, volvamos a señalar que el dominio de las matemáticas (II), y por lo tanto de las ciencias medias (b) no es de razón sino real (se incluyen en I).

[2] Para considerar al fenómeno como quiere Maritain, en realidad sí hay que "evitar toda presunción relativa al ser, a la sustancia, a la causa", al menos toda presunción muy inmediata. De hecho, en la frase siguiente reconoce "la utilidad de la ascesis del positivismo". Pero esto hiere de muerte al realismo.

[3] El análisis cuantitativo sí toca la realidad, aunque no lo hace con profundidad.

La ciencia contemporánea reacciona contra el falso ascetismo positivista, pero como carece de la sana filosofía donde apoyarse, corre el peligro de entregarse a la magia [1].

3º El advenimiento del pensamiento empiriológico y la metafísica

Segunda consecuencia. No sólo para los positivistas que niegan la filosofía, sino también para los que reivindican la filosofía pero creen que la explicación científica fenoménica agota el conocimiento de la naturaleza sensible, como niegan la existencia de la filosofía de la naturaleza, esto es; de una ontología de la naturaleza sensible, tampoco tendrán una metafísica especulativa. La única «metafísica» que podrán alcanzar consistirá en una reflexión sobre el conocimiento de los fenómenos, con la intención de descubrir lo que no ven los científicos [2]. Hay dos tipos de esta metafísica reflexiva: Una *idealista*, para la que el espíritu toma conciencia de sí mismo en la medida en que elabora la ciencia (de los fenómenos); el espíritu es una libertad creadora informe que llega a una mística de la [física cuántica]. Otra *semi realista*, que busca algo permanente en las entrañas de los fenómenos, como la filosofía de la duración de Bergson. Se aproxima a la filosofía de la naturaleza, pero pretender ser metafísica, pues busca una realidad absoluta última.

II. Reacciones modernas contra la concepción positivista

1º Pierre Duhem

Duhem, notable físico e historiador de las ciencias, reacciona contra el esquema positivista, queriendo demostrar que existe una filosofía de la naturaleza, para lo cual exagera la no causalidad de la legalidad matemática de la física. Esta no pretende explicar, sino representar las leyes experimentales por un sistema simple de leyes matemáticas [3]. Es posible entonces otra interpretación *cualitativa* de la naturaleza.

[1] A la magia o gnosticismo. Esta es una fina profecía de lo que hoy ocurre en el movimiento New Age de brujería científica.

[2] Toda metafísica pasa por la "reflexión sobre el conocimiento de los fenómenos", porque si bien la inteligencia conoce antes la sustancia que los accidentes, sólo considerando las diferencias que revelan los accidentes sensibles, esto es, los «fenómenos» (pues ¿qué otra cosa son?), puede llegar a determinar más en particular la naturaleza de las diferentes sustancias.

[3] En el enfoque matemático no hay más causalidad que la formal. Por eso puede decirse que no explica el movimiento, sino que lo describe formalmente, señalando simples relaciones cuantitativas entre impulso y velocidad de un móvil, o entre espacio y tiempo.

Duhem exagera en el purismo matemático que le atribuye a la nueva ciencia, como si olvidara el misterio de la existencia física, principal atractivo de los sabios.

2º Émile Meyerson y la epistemología francesa

Este no es un físico como Duhem, sino un filósofo de las ciencias. Toma un punto de vista no metafísico sino estrictamente epistemológico. Descubre que la ciencia está acosada por preocupaciones ontológicas y explicativas. Exige, por ejemplo, el concepto de cosa independiente en su ser del espíritu que la conoce. Es un realismo implícito. Es imposible un léxico científico sin las nociones de sustancia, causa, tendencia, cualidad, fuerza, etc. No cabe el esquema positivista. La ciencia no puede privarse de buscar una explicación más allá de la ley, lo que se opone a la concepción de Duhem. Se dice que la ciencia trata del *cómo* y la filosofía del *porqué*, pero Meyerson ha mostrado que la ciencia no escapa a la cuestión del «*propter quid*». A veces busca un porqué muy rudimentario (mecánico), pero lo busca. Hay una cierta filosofía *presupuesta* (implícita o larvada) por el ejercicio de la ciencia [1].

Pero el ser interviene en esta ciencia como «irracional» contra el que se tropieza en la inclinación a explicarlo todo por reducción a la identidad (matematismo). Según la epistemología «eleática» de Meyerson, explicar es identificar en un orden superior donde se elimina la diversidad como irracional: se explica todo "por el espacio" [no entiendo]. Meyerson buscó enunciar los elementos irracionales que no se dejan identificar: tridimensionalidad del espacio, acción transitiva de los cuerpos, diversidad de los elementos químicos, etc. Si la ciencia tiende al matematismo, éste no puede ser realizado completamente: no puede pretender ser filosofía. El sabio actual percibe el ser de lo real, pero como no puede señalar su esencia, se siente ante un enigma. El *ser*, que para el idealista es *inteligible* pues aparece sin misterio al pensamiento – pues el misterio es el pensamiento que lo crea –, que para el tomista es *inteligible* en el misterio de su luz que domina nuestro pensamiento, para el filósofo de la ciencia como Meyerson es *irracional*, pues no se explica por matematismo. Para Meyerson, contra Duhem, no cabe una filosofía de la naturaleza.

G. Bachelard es otro epistemólogo francés que estudia las relaciones entre experiencia y razón en el pensamiento contemporáneo. Sus explicaciones pueden situarse en la teoría tomista de las *scientiae mediae*.

[1] Claro indicio de que las ciencias nuevas no son ciencias en sentido estricto, pues no agotan la inteligibilidad que les es *propia y debida*.

La *función realizadora* que le atribuye a la ciencia, por la que va de lo racional a lo real, creando matemáticamente su objeto pero en diálogo con lo real, parece corresponder al uso que la física-matemática hace de los *entes de razón* fundados *in re*. Atempera a Meyerson, pero como carece de metafísica, tiende al idealismo. "Sólo la teoría tomista del ente de razón permite a la idealidad del conocimiento científico de la naturaleza el cumplimiento de su función" sin volcarla en el idealismo (p. 88).

En cuanto a León Brunschvicg, en una metafísica idealista muy perniciosa ha incluido análisis epistemológicos de valor, sobre todo en filosofía matemática.

3º La fenomenología alemana

Deriva en buena parte de Brentano, que tuvo contacto con la filosofía aristotélica, y sus principales representantes son Husserl y Scheler. Éste tuvo influencia particularmente en biólogos, como Hans André, quien a la vez era discípulo del P. Gredt, reuniendo tomismo y fenomenología. La filosofía fenomenológica reaccionó contra el positivismo e intentó una restitución de la filosofía de la naturaleza.

Al esfuerzo por *explicar* (mecanicista) oponen el esfuerzo por *comprender* por *intuición de las esencias* en la realidad misma y por la noción de *totalidad* como explicadora de las partes, en lugar de que las partes expliquen el todo. Como carece de metafísica, corre el riesgo de sacrificar la ciencia en la filosofía de la naturaleza, propio de las reacciones vitalistas o irracionalistas. Estas reacciones son buenas en cuanto liberan del mecanicismo, pero son peligrosas pues el irracionalismo hace jugar papel científico a la analogía puramente metafórica.

C. Posiciones tomistas acerca de la filosofía de la naturaleza

I. Necesidad de la filosofía de la naturaleza

An est: ¿Existe y debe existir la filosofía de la naturaleza?

1º Análisis empiriológico y análisis ontológico

Estos son dos modos de construir los conceptos y analizar la realidad sensible. En el objeto material confluyen dos conocimientos, el sensible y el intelectual, donde un núcleo ontológico pensable se manifiesta

por un conjunto de cualidades no pensadas sino sentidas. Vemos una planta: ¿qué es un vegetal? Análisis ontológico. ¿Cómo clasificarla en mi herbario? Análisis empiriológico. Dentro del primer grado de abstracción se puede hacer una resolución *ascendente* u ontológica hacia el ser inteligible, servido por lo sensible que queda connotado, y se puede hacer una resolución *descendente* hacia lo sensible u observable en cuanto tal. Esta resolución no puede dejar de referirse al ser, pero aquí el ser está al servicio de lo sensible, sobre todo de lo mensurable, como una incógnita que asegura la constancia de las observaciones. Las definiciones físicas y químicas se quedan en este análisis empiriológico o espacio-temporal, mientras que las filosóficas ascienden al ser y las causas, en un análisis ontológico. Las mismas palabras pueden ser usadas en uno y otro análisis, significando cosas completamente distintas, como sustancia o propiedad para el metafísico y el químico [1].

El análisis empiriológico considera el *ente sensible en cuanto observable o mensurable.*

Primera observación. La posibilidad permanente de verificación y medición desempeña el papel de la esencia para el sabio. Se va contra la tendencia natural de la inteligencia al tomar como definición esencial una operación de orden sensible. Así se resuelve la aparente oposición, por ejemplo, en la relatividad del tiempo que plantea Einstein [2].

---

[1] Con esta brutal distinción Maritain desprecia la fineza de las distinciones escolásticas y tomistas. La inteligencia procede constantemente de lo empírico y lo inteligible, pues ese es su camino. El «ser inteligible» es alcanzado siempre y desde el principio, pues no es otro el objeto de la inteligencia. La *resolución descendente* es la propia de los universales *in praedicando*, pues la inteligencia define la quididad de las cosas yendo de lo más general a lo menos, y no puede hacerlo más que por observación de los aspectos accidentales sensibles. La resolución es ascendente cuando busca las causas (universales in causando), para lo que se va de lo particular a lo general. Lo que ocurre es que la inteligencia puede descender poco en la intelección de las quididades, y pronto tiene que conformarse con definiciones descriptivas por medio de propiedades a falta de diferencias específicas, como se hace en el herbario. Pero si el trabajo es científico, siempre se está universalizando y definiendo las propiedades que parecen pertenecer ser genéricas o específicas. Quedarse en el análisis empiriológico es negarse a entender lo que se puede y debe entender si se pretende alcanzar ciencia. Cuando el análisis se reduce a lo mensurable, al menos se está en la inteligibilidad de las ciencias medias, pero cuando ni siquiera eso se alcanza, sólo se tienen datos relacionados, que permanecen tierra virgen respecto a la inteligencia.

[2] Mientras no se alcanza a comprender la esencia de una cosa, bien se la puede definir por propiedades, aun por sus operaciones. Maritain cree así librarse de tener que juzgar la teoría de la relatividad de Einstein. Nos parece que aquí está la finalidad principal que lo lleva a enredarse con el kantismo: Distinguiendo la filosofía de las ciencias «fenoménicas», cree poder dedicarse tranquilo a su filosofía y no tener que lidiar con las nuevas teorías científicas, casi imposibles de juzgar. Pero no es tan simple. El tiempo es número del movimiento, lo que en cierto modo es definición operativa. Si la teoría de la relatividad vale, no habría una única numeración del movimiento, y no nos libraríamos de la relatividad del tiempo. Los filósofos usan relojes de la misma marca que los científicos.

Segunda. El análisis empiriológico va de lo observable a lo observable, aunque a veces *indirectamente*, pues muchas interpretaciones matemáticas son inimaginables positivamente.

Tercera. Este análisis no puede prescindir del ser ni carece de valor de realidad, sólo que no pretende extraer su inteligibilidad. Las nociones de esencia, sustancia, causas están presentes *in obliquo*, sustituidas por mitos o símbolos que organizan los datos de observaciones: están fenomenalizadas [1].

El análisis ontológico del primer grado de abstracción (no metafísico sino propio de la filosofía de la naturaleza), aunque permanece dentro de los límites del mundo sensible, considera sin embargo el *ente sensible en cuanto inteligible*, es decir, no como objeto de observación pues lo inteligible no cae bajo lo sentidos [2].

Primera observación. El color en cuanto objeto de concepto se refiere a sensaciones recibidas pero no es objeto de sensación, no responde a una operación física. Las razones inteligibles trascienden los sentidos. Las nociones de sustancia corporal, cualidad, causa material o formal, potencia operativa, si bien se refieren al mundo observable, no designan objetos expresables en una imagen o esquema espacio-temporal. "No hay imagen posible del color (que no es blanco, ni rojo, ni verde, ni de ningún color particular)" (p. 101) [3].

Segunda. Va de lo observable o lo inobservable, a lo inimaginable negativamente.

Tercera. Los sentidos no perciben las cosas tal como la inteligencia las piensa, pero la definición inteligible está integrada por datos de la experiencia sensible, por lo que hay referencia indirecta pero necesaria a la acción de los sentidos. Las definiciones escolásticas buscan librarse

---

[1] La inteligencia no puede referirse a cualidades y cantidades sin saber que son accidentes de la sustancia, ni considerar acciones o pasiones sin entender que hay agente y paciente. En las relaciones matemáticas de los fenómenos ya hay cierto grado de abstracción universal. El análisis puramente fenoménico es el propio de un perro. En cuanto a los «mitos» matemáticos, hay que tener en cuenta que el matemático cuenta con un sistema de signos o lenguaje que le permiten discurrir largamente en sus argumentaciones, que aunque no puedan seguirse mentalmente, no por eso son ilegítimas.

[2] Se está jugando con las palabras. Lo «observable», si es observable por la inteligencia, es inteligible, y si es observable sólo por los sentidos, no tiene ninguna universalidad que lo pueda hacer ingresar como dato científico. Lo inteligible no cae bajo los sentidos en cuanto tal, pero los inteligibles que se abstraen inmediatamente del fantasma sensible se dicen sensibles *per accidens*, y lo sensible se observa bajo estos universales.

[3] Sigue el juego. El conocimiento sensible queda informado por la quididad abstracta del conocimiento inteligible. Cuando conocemos el color, lo vemos bajo la quididad abstracta; ¡y también distinguimos intelectualmente el blanco del azul! Maritain pretende desvincular ambos conocimientos para fundar su explicación, contra las doctrinas fundamentales no sólo del tomismo sino del sentido común.

de la experiencia sensible incomunicable, aunque no se puedan entender sin referencia a la experiencia. Descartes les negó todo valor objetivo, pues no eran nociones *puras* de lo sensible como las matemáticas (aunque éstas tampoco se liberan de la imaginación) [1].

Hay dos puntos de oposición entre ambos análisis:

Primero. El ontológico concede mayor jerarquía a la percepción sensible, dándole valor *especulativo*. El empiriológico renuncia a ese valor, se queda con la cantidad sin buscar la naturaleza [2].

Segundo. El ontológico busca la esencia, por la que se alcanza la idea abstracta de la cosa, aunque no se pueda decir qué es. El ángel tiene la idea y por la idea sabe qué es el color, nosotros tenemos la idea pero para saber qué es tenemos que referirnos a la experiencia sensible [3]. El empiriológico no busca la esencia sino las posibilidades concretas de observación y medida.

Pero el análisis ontológico no puede prescindir del dato sensible, por lo que no hay que confundir filosofía de la naturaleza con metafísica. Las nociones de forma y materia pertenecen a la filosofía de la naturaleza, mientras que las de esencia y existencia a la metafísica. Estas se dan también en las sustancias inmateriales pero aquellas no. Aunque ambas tienen origen en los sentidos, tienen diferente grado de inteligibilidad. En las nociones del físico, lo sensible queda irremediablemente ligado a las nociones mismas, mientras que no es así para el metafísico, que sólo se refiere a las nociones físicas como a un paradigma analógico.

2º La filosofía de la naturaleza difiere específicamente de las ciencias de la naturaleza

A estos dos tipos de análisis corresponden *dos tipos específicamente distintos de saber*, lo que desconocían los antiguos [4]. El principio es-

---

[1] Aquí atenúa la desvinculación entre lo inteligible y sensible, pero sigue desvirtuando la elemental naturaleza de la abstracción. La inteligencia abstrae de lo sensible, pero abstraer no es negar, ni dejar de lado, ni considerar indirectamente. En lo sensible que me aparece veo al hombre, al que puedo considerar en su singularidad o en sus aspectos esenciales. Evidentemente la considerar científica considera sólo lo esencial, pero no habla del *per-se-homo* del mundo platónico, sino del que ve y tiene delante. Para dejar de lado esta fatal confusión que hace Maritain, hay que volver a las simples consideraciones de nuestra *Introducción a la filosofía.*

[2] La renuncia a ese valor, es la renuncia a una actitud inteligente, lo cual no es muy científico.

[3] La referencia a lo sensible está en la naturaleza misma de la idea, pues de lo sensible se abstrajo. Siempre se concibe la idea en referencia al fantasma sensible.

[4] Es fácil acusar de estúpidos a los difuntos. Son ciertamente dos actitudes distintas ante los datos de experiencia, pero una es saber y la otra es no querer saber gran cosa.

pecificativo último de las ciencias es, según la lógica tomista, el *modus definiendi*. Los tres grados de abstracción corresponden a diferencias *genéricas* en el saber, pero puede haber diferencias *específicas* en un mismo grado, como entre geometría y aritmética en el segundo. De allí que – dice Juan de Santo Tomás –, aunque la física trate de diversas quididades, como siempre guarda el mismo modo de definir, todas sus partes pertenecen a una ciencia específicamente una, como también parece hacer Santo Tomás en *De sensu et sensato*, lect. 1, entre la filosofía y las ciencias de la naturaleza [1]. Como los dos tipos de análisis definen de modo específicamente distinto, los saberes son específicamente distintos [2].

3º La filosofía de la naturaleza y las ciencias de la naturaleza exigen su complementación mutua

Las ciencias experimentales se obligan a contenerse en el fenómeno sensible, sin dar satisfacción a la tendencia al ser. Pero esta manera insatisfactoria de conocer requiere ser *complementada* por el conocimiento de la filosofía de la naturaleza. Las ciencias no sólo avivan el deseo de elevarse a la filosofía de la naturaleza, como ésta el de elevarse a la metafísica, sino que también reclaman ser completadas, "no indudablemente en cuanto a su propia regla de explicación y en cuanto al objeto formal que las especifica, sino en cuanto al término en el cual se perfeccionan, esto es, lo real sensible" (p. 116) [3].

Pero también vale la inversa: "La filosofía de la naturaleza exige su complementación por las ciencias experimentales" (p. 117). Como es un conocimiento que depende más de la experiencia que el metafísico, debe llevar sus juicios a la verificación de los sentidos; pero como es un saber deductivo, "– esto es importantísimo y es lo que los antiguos entendían mal – por su misma estructura este saber de tipo ontológico debe renunciar a la explicación del detalle de los fenómenos, a la explotación de las riquezas fenomenales de la naturaleza" (p. 118). A partir de Galileo se liberó a la filosofía de multitud de tareas que no les correspondían. La filosofía de la naturaleza es sabiduría *secundum quid*, y "toda sabiduría es

[1] Como advertimos, Juan de Santo Tomás no dice bien en este punto, pues las quididades diversas son sujeto de ciencias diversas, teniendo siempre alguna diferencia en el modo de definir.

[2] Es cierto que las ciencias modernas dan definiciones operativas (llamémoslas así), pero en la medida en que no buscan los aspectos esenciales, en esa misma medida no son definiciones capaces de fundar una ciencia propiamente dicha, pues no implican las causas, sino sólo ciertas relaciones entre aspectos numerables u observables.

[3] La "manera insatisfactoria" que guardan responde a que no son ciencias, sino simples observaciones; no tienen ningún objeto formal propio (salvo las que logran matematizarse llegando a ser «ciencias medias»).

magnánima, no se detiene en el detalle material de las cosas... está *obligada* a la pobreza". No debe contar los guijarros del torrente [1].

Porque generalmente la esencia de las cosas sensibles permanece oculta en sus determinaciones específicas; sólo podemos tener conocimiento esencial de objetos muy generales. De lo específico no queda más conocimiento que el de las ciencias empiriológicas, que se conforma humildemente con explicar lo observable sin pretender descubrir la esencia. Pero la filosofía de la naturaleza necesita de éstas para alcanzar su objeto de manera completa, pues su objeto es la cosa sensible, que no se reduce a lo general. Esta mutua complementación es señal de que pertenecen a la misma esfera genérica de saber. La metafísica no lo exige [2].

4º Respuesta a una dificultad

Los escolásticos a la moda s. XVI pueden hallar dificultad en esta solución. Admiten que las ciencias nuevas constituyen *de hecho*, históricamente, un universo noético particular por voluntad de los nuevos científicos, pero no les parece que les corresponda este *status* al considerarlas *en sí mismas*. Piensan que son la *base inductiva* de la filosofía de la naturaleza [3].

Una ciencia puede estar específicamente determinada sin constituir un saber completo por sí misma. Así como la moral y la prudencia son dos conocimientos específicamente distintos aunque se refieren a la misma cosa, los actos humanos, así también la filosofía de la naturaleza y las ciencias. La psicología experimental no es sólo base inductiva de la psicología racional, sino ciencia específicamente distinta, pues obedece a otro *modus definiendi*. Sólo en la medida en que sus datos son esclarecidos por principios filosóficos pueden utilizarse filosóficamente. Más claro es respecto a las ciencias matematizadas, de entes de razón fundados *in re*, porque utilizarlos como base de inducción hace correr el riesgo de confundir universos de inteligibilidad distintos, aunque pertenezcan al mismo grado de abstracción [4].

---

[1] La física general es sabiduría *secundum quid* y no debe bajar a los detalles, pues es general. Pero la química sí debe tener en cuenta aspectos más detallados, y la perrología – puesto que hay una – debe tener en cuenta todo lo que se relaciona *per se primo* con los perros en cuanto tales.

[2] Es verdad que se hace dificilísimo o quizás imposible definir debidamente la especie perruna, por gradual división formal de géneros. Esto obliga al naturalista a quedarse sólo con esbozos de múltiples ciencias de las plantas y de los animales. Pero no por eso dejan de existir estas ciencias específicas.

[3] Hacemos nuestra la dificultad de estos escolásticos a la moda tridentina.

[4] La prudencia no es ciencia, por lo que no le conviene a Maritain la comparación. Las ciencias nuevas obedecen a modos de definir insuficientes, que deben ser esclarecidos

5º Subordinación del dominio empiriológico a las matemáticas o a la filosofía de la naturaleza

Como la resolución de los conceptos en lo observable y mensurable no se basta a sí misma, el dominio empiriológico sufre una doble *subalternación* por las matemáticas y la filosofía, que son ciencias deductivas. La subalternación puede darse *en cuanto a los principios*, si los principios se hacen evidentes a la luz de una ciencia superior, o *en cuanto a los sujetos*, si el sujeto agrega una diferencia accidental al sujeto de otra [*secundum quid* superior] [1].

Las ciencias medias, que responden a un *análisis empiriométrico*, agregan diferencias accidentales sensibles a los sujetos matemáticos: línea visual para la acústica y número sonoro para la música. Las ciencias medias explican su sujeto sólo en cuanto connota el sujeto de la ciencia subalternante, de allí que sean formalmente matemáticas y sólo materialmente físicas.

Las matemáticas atraen a su esfera lo real sensible para explicarlo, no por causas y razones ontológicas (*entia realia*), sino por la sistematización matemática (entes de razón). Mientras más elaborada la explicación, por menos principios, más grande el riesgo de tomar los entes de razón fundados *in re*, por causas ontológicas, *entia realia*, que dan razón de la esencia de lo real físico. Es así que las ciencias empiriométricas tenderán a caer en una seudo-ontología mecanicista o, más en general, matematista, pues "en nuestros días, estas ciencias parecen orientarse hacia una explicación de estilo más pitagórico que geométrico o cartesiano" (p. 129). Las ciencias matematistas chocan con numerosos residuos irracionales, pero tiende a reducirlos. Se trata "de un matematismo puramente metodológico, que sería erróneo tomar por un matematismo propiamente ontológico o filosófico" [2].

Además del análisis empiriométrico, hay otro *empirioesquemático* o "tipológico" (Hans André) en que los conceptos se resuelven en lo ob-

---

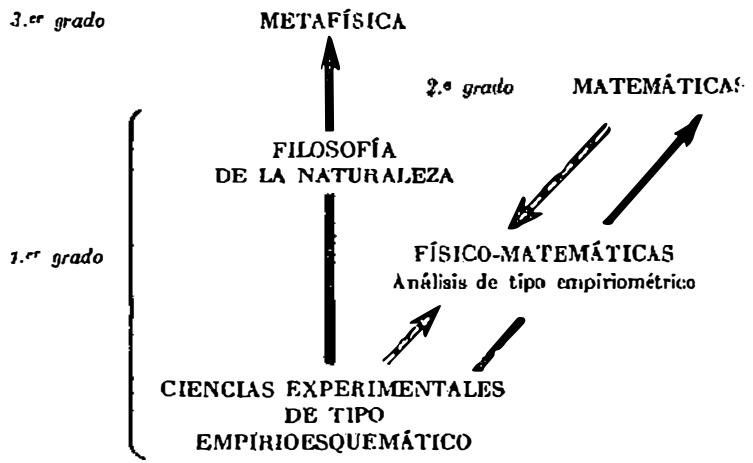
por los principios propios del sujeto que consideran, que pueden decirse filosóficos o científicos. La distinción sólo vale para las ciencias matematizadas, que constituyen ciencias medias. Pero éstas no pertenecen al mismo grado de abstracción, porque son formalmente matemáticas. La respuesta no ha solucionado nada.

[1] La diferencia no debería ser puramente accidental, sino agregarse al sujeto como a sujeto propio (*per se 2º modo*). Aunque el número no es necesariamente sonoro, el sonido sí es necesariamente numérico, pues tiene que ver con las matemáticas del cuerpo elástico, que es sujeto propio del sonido.

[2] La nueva física guarda el formalismo matemático, pero sin tener en cuenta qué es la formalidad matemática. Maritain la tiene en cuenta, pero mal, pues la considera ente de razón.

servable en cuanto tal, sin someterse a la formalidad matemática, construyendo como esquemas de determinaciones sensibles y caracteres empíricos [1]. Este análisis no será atraído por las matemáticas, como ciencia deductiva, sino por la filosofía de la naturaleza y, más allá, por la metafísica. Aquí hay subordinación o subalternación impropiamente dicha. Dos observaciones:

1ª. A diferencia de la subordinación de las empiriométricas, las empirioesquemáticas no se subordinan a la filosofía a modo de ciencias medias formalmente filosóficas. La subalternación no necesariamente supone la constitución de una ciencia media, pues puede ser subalternación sólo en cuanto a los principios. Esta subalternación se da cuando la ciencia subalternada alcanza el mismo objeto que la subalternante pero bajo una luz disminuida. Aquí la razón formal es inferior, y por eso no es ciencia media. Ambas ciencias, filosofía de la naturaleza y empirioesquemáticas, consideran la misma *ratio formalis objecti ut res*, pero diferente *ratio formalis objecti ut objectum* [2].



2ª. Pero no se trata de subalternación propiamente dicha, por eso hablamos de subordinación o infra-posición. Porque las ciencias empirioesquemáticas no toman sus nociones, ni principios, ni análisis de la

[1] Esquemas que se pueden asociar a los que hace la cogitativa para abstraer el universal (Fabro).

[2] Aquí Maritain, como lo dirá luego, está pensando en la subalternación de la teología a la ciencia beatífica. Ambas consideran a Dios en cuanto Dios, pero aquella a la luz de la fe y ésta a la luz de la gloria.

filosofía de la naturaleza, sino que pretenden estar en continuidad inmediata con las evidencias naturales, sin mediación de la filosofía. Pero no dejan de estar subordinadas, porque no pueden resolver plenamente su objeto sin recurrir a la filosofía. Y aunque no reciban las conclusiones de la filosofía como principios constitutivos, no dejan de usarlas como principios reguladores (distinción kantiana), que dirigen el pensamiento sin entrar en la estructura misma del saber [1].

El cuadro muestra en sinopsis lo explicado. La flecha hacia la metafísica simboliza la dirección intelectual de los antiguos, para quienes la metafísica era la reguladora de todo el saber, también del empírico a través de la filosofía de la naturaleza. La flecha oblicua a las matemáticas indica la dirección intelectual de los modernos. Esto muestra que las ciencias empirioesquemáticas o tipológicas son motivo de conflicto entre las dos tendencias, pues escapan al imperialismo de las matemáticas y buscan la filosofía.

6º Aplicaciones a la biología

Puede haber, entonces, tres clases de saber biológico (que se mezclan): 1º. El *empiriométrico* o *físico-matemático*, del que se está muy lejos pero que se bosqueja en la medida en que llega a explicaciones físico-químicas de la realidad vital. "El conocimiento de la materia no viviente es un dominio de elección, el campo privilegiado de las explicaciones empiriométricas, pero no hay ninguna razón para que estas explicaciones no se desarrollen en biología, donde aún podrían progresar indefinidamente; ellas se apoyan en lo que podríamos llamar el condicionamiento material de la vida, los medios físico-químicos de ésta" (p. 137), pues la vida emplea medios físico-químicos a modo de instrumentos [2]. La ciencia empiriométrica de lo viviente no podría agotar la realidad de la vida. La empiriométrica será siempre una parte subordinada, como medio e instrumento, de una biología tipológica. Pretender erigirla en todo autónomo sería ceder a la ilusión de una biología sin ser viviente (como cierta psicología sin alma actual).

2º. La *biología tipológica* o *experimental*, que no resuelve sus conceptos en lo ontológico o inteligible sino en lo observable en cuanto tal,

[1] Maritain habla como si supiera, pero es canto de sirena. En la medida en que no se matematizan, las ciencias nuevas quedan en pañales. La continuidad de las evidencias naturales es hecha por la filosofía, y si estas ciencias no resuelven plenamente su objeto, es porque renuncian a pensarlo como se debe, esto es, filosóficamente. No tienen ninguna estructura de saber propiamente dicha.

[2] La matematización se aplica más en la físico-química porque ésta considera los entes más imperfectos, que están más inmersos en la materia.

debe estar dirigida por la filosofía de la naturaleza, pero desde fuera, "sin usurparle su dominio propio" (p. 139). "Dichas nociones: finalidad, tensor [forma] sustancial, *potentia vegetativa*, no deberán intervenir en la trama formal de la disciplina científica, al menos en cuanto la ciencia experimental tienda a realizar con perfección máxima su propia naturaleza; el sabio experimental no deberá invocarlas como principio de explicación. El filósofo, sí; mas no el sabio experimental [que debe ser y permanecer estúpido]" (p. 140). "La finalidad tiene un valor o significación propiamente explicativo para la filosofía de la naturaleza, para la biología filosófica, pero no tiene valor propiamente explicativo en la biología formalmente experimental. Sin embargo, está presente, no se puede negar que está allí, pero creo necesario decir que está como un irracional o una *condición pre-explicativa* que el sabio debe reconocer, cuya existencia debe reconocer y aceptar, pero que no intervendrá en la estructura de su explicación" (p. 141).

3º. La *biología filosófica*, que es capítulo aparte de la filosofía de la naturaleza. En ella los conceptos alcanzan el pleno contenido inteligible pero "sin reflujo hacia los sentidos" (p. 141), su explicación "no podrá descender a los detalles de los fenómenos" [1].

II. Qué es la filosofía de la naturaleza

1º Filosofía de la naturaleza y metafísica

Quid est? Cayetano demuestra que la filosofía de la naturaleza no es parte de la metafísica ni le está propiamente subalternada, teniendo como sujeto el *ens mobile*, noción restringida del ente pero de carácter analógico. Si el sujeto se definiera como *corpus naturale*, perdería su carácter analógico. *Ens sensibile* no es ilegítima en sí, pero es menos formal. Aquella definición libera desde el primer momento de las premisas de Parménides. La filosofía de la naturaleza "es una filosofía inferior a la metafísica, que se mantiene en el primer grado de visualización ideativa; que estudia el ser precisamente en cuanto móvil, el ser tomado según las condiciones que le afectan en ese universo de la indigencia y de la división que es el universo material, el ser según el misterio del devenir y de la mutabilidad, del movimiento en el espacio donde los cuerpos están en interacción, del movimiento de generación y de corrupción sustancial que es la señal más profunda de su estructura onto-

[1] Está divorciando la inteligencia de la realidad: la biología experimental no debe pensar, y el pensamiento no debe volverse a la experiencia.

lógica, del movimiento de crecimiento vegetativo, por donde se manifiesta la ascensión de la materia al orden de la vida" (p. 145) [1].

Es error grave confundir filosofía de la naturaleza con metafísica. Esta no requiere se completada por las ciencias experimentales, pues no descansa en el ser mutable. Pero la filosofía de la naturaleza tiene importancia fundamental respecto a la metafísica *quoad nos*, porque las primeras nociones se forman en el dominio del ser móvil. Si se la suprime, como se ha visto, se cierra el camino a la verdadera metafísica especulativa. Hay mutua causalidad, pues la filosofía de la naturaleza necesita la metafísica porque le está subordinada, y la metafísica necesita la filosofía de la naturaleza porque la presupone. Aquí se compromete la naturaleza misma de nuestro modo de conocer. Como no conocemos sino por los sentidos, no podemos entrar en posesión de la realidad inmaterial si antes no nos posesionamos de la material. Si se niega el conocimiento del ser impregnado de mutabilidad, no podrá alcanzarse la verdad metafísica que se esconde bajo sus sombras. Sin la filosofía de la naturaleza, "la metafísica carece de vínculo con las cosas y ya no puede sino replegarse vanamente sobre el mismo espíritu humano" (p. 147). La sabiduría *secundum quid* de la filosofía de la naturaleza es una condición material necesaria de la sabiduría *simpliciter* de la metafísica. Además, sin la filosofía de la naturaleza la metafísica no podría ejercer su función de *scientia rectrix* de las ciencias de los fenómenos [2].

2º Filosofía de la naturaleza y ciencias

Los antiguos no distinguían la filosofía de las ciencias de la naturaleza, por lo que hay que acentuar la distinción. *Primero*, están en el mismo grado genérico de visualización abstractiva. *Segundo*, hay diferencia específica en cuanto al modo de definir, una por análisis ontológico, las otras por análisis empiriológico. *Tercero*, guardan relación de complementariedad [3].

3º Objetos formales y perspectivas formales

Cayetano distingue entre objetos y razones formales de las ciencias (In I, q.1, a.3). La *ratio formalis objecti ut res* es como el modo en que las cosas se exponen al intelecto, o "llamado de inteligibilidad" [*subiectum*]. "Es la razón de la cosa objeto – explica Cayetano – que primeramente

[1] Bello párrafo.

[2] Punto importante y muy bien dicho. Y esto es justamente lo que vuelve grave el error que comete Maritain al separar la filosofía de la naturaleza de la observación experimental.

[3] Los antiguos hacían bien. Hay diferencia, pero no específica, porque es cierto que los científicos hacen un análisis puramente empiriológico.

termina el acto de aquel hábito, y de la cual fluyen las pasiones de ese sujeto": *entitas* en metafísica, *quantitas* en matemáticas y *mobilitas* en filosofía de la naturaleza. El objeto o sujeto formal *quod* de la filosofía de la naturaleza es, entonces, *ens sub ratione mobilitatis*. Se podría llamar "esfera de inteligibilidad fundamental" [mas no es buen nombre].

Pero está también la *ratio formalis objecti ut objectum*, la perspectiva formal bajo la cual el objeto es alcanzado por el espíritu, o "luz objetiva" [*obiectum*]. Es la "*ultima formalitas proportionans et coaptans obiectum potentiae vel actui*" (Juan de Santo Tomás). Esta perspectiva formal está constituida, según Cayetano, por cierto tipo o grado de inmaterialidad abstractiva: sin materia para la metafísica, con materia inteligible para las matemáticas, con materia sensible pero no particular para la filosofía de la naturaleza.

Dos observaciones.

1ª. La luz objetiva tiene un papel más formalmente especificativo que el llamado de inteligibilidad [1].

2ª. Una misma esfera de inteligibilidad fundamental, determinada por un llamado de inteligibilidad surgido de la cosa, puede diversificarse en varias luces objetivas diferentes, en cuyo caso es claro que éstas especifican los hábitos científicos. Así se distinguen teología y ciencia beatífica. Ambas tienen el mismo llamado de inteligibilidad: *Deus sub ratione deitatis*, pero la luz objetiva es distinta, *en cuanto evidente* para la ciencia beatífica y *en cuanto revelada* para la teología. En este caso, el llamado de inteligibilidad tiene un valor de determinación genérico y no específico, mientras que la luz objetiva especifica [2].

A veces el llamado de inteligibilidad puede tener un valor específico, al que le corresponde una luz objetiva especificativa [3]. Pero a veces pue-

---

[1] Le da vueltas tres veces a la afirmación, pero no termina de decir por qué es más formal.

[2] Distingue entre ciencia beatífica, teología y fe; la ciencia beatífica considera a Dios en cuanto evidente, la teología en cuanto revelado, abstrayendo de la evidencia o inevidencia (pues en el cielo permanece la teología) y la fe en cuanto inevidente (no permanece en el cielo). Es cierto que en este caso un mismo sujeto es considerado por dos ciencias (la fe no es ciencia) que se distinguen según la luz que lo consideran. Pero en el caso de la filosofía de la naturaleza se da lo opuesto: ciencias que tienen una misma luz abstractiva, se especifican por las diversas formalidades de los sujetos que consideran. Maritain agrega ejemplos que no parecen corresponder: Un hombre que se presenta en cuanto amigo es el llamado de inteligibilidad, y si es amigo susceptible, o familiar, o desdichado requiere un modo de trato irónico, sencillo o compasivo, tres luces objetivas diferentes.

[3] Da el ejemplo de la cantidad continua y discreta, que tienen distintos "llamados de inteligibilidad", y supuestamente tendrán distintas luces objetivas, pero habíamos quedado en que ambas responden al mismo grado de abstracción.

de tener un valor genérico, como se vio para la teología, y entonces la luz objetiva es la que especifica, apareciendo en razón de éstas, llamados de inteligibilidad *inducidos* o de *segunda determinación* (especies dentro del género), siendo aquellos de *primera determinación*. En ciertos casos, "los llamados de inteligibilidad de segunda determinación supondrán ciertas diversidades de aspecto en la cosa misma y descubrirán en ella variadas perspectivas internas, pero éstas no se diferenciarán más que en la solicitación de la luz objetiva y como respondiendo a distintos puntos de vista en la misma esfera de inteligibilidad fundamental" (p. 160) [1].

4º Filosofía de la naturaleza y ciencias empirioesquemáticas

Ambas responden al mismo llamado de inteligibilidad, es decir, al mismo objeto formal *quod*: la *mobilitas* del ente; responden entonces a la misma esfera de inteligibilidad fundamental: el *ens sub ratione mobilitatis*. De allí que sean conocimientos que deban completarse. Pero es una esfera con unidad genérica, pues filosofía y ciencias difieren específicamente por las diferentes luces objetivas o perspectivas formales de conceptualización. Bajo la luz disminuida de la conceptualización empiriológica se puede observar el detalle de los fenómenos, que se desvanecen bajo la luz más intensa de la filosofía. En el modo de abstraer y definir de ambas, se prescinde de la materia singular y no de la sensible, pero la filosofía lo considera *como inteligible* y la ciencia *como observable*. La luz objetiva de éstas da un *modus definiendi per operationem sensus*.

A esta luz objetiva corresponde un llamado de inteligibilidad *inducido* o de *segunda determinación*: la fenomenalidad [2]. Los fenómenos no son cierta cosa distinta de la cosa en sí, que podría constituir un objeto formal de primera determinación, sino sólo la manera como el ente móvil de primera determinación enfrenta el modo de definir propio de las ciencias. De allí que el objeto formal *quod* de segunda determinación podría definirse: *ens secundum mobile* (común a filosofía y ciencias) *sub ratione phaenomenalitatis*, i.e. *sub modo definiendi per operationem sensus*; o también *ens secundum quod mobile sub lumine empiriologico*.

[1] Cabe distinguir filosofía y ciencias según que enfocan sobre un mismo sujeto, el ente móvil, una luz plena y una luz parcial. Pero lo que no cabe es darle a las últimas categoría de verdaderas ciencias.

[2] Esta supuesta «fenomenalidad» es más bien un llamado a la no inteligibilidad.

5º Filosofía de la naturaleza y ciencias empiriométricas

Entre éstas, no sólo es diferente la luz objetiva, sino también el llamado de inteligibilidad, pues la filosofía de la naturaleza considera la *movilidad*, mientras que las ciencias físico-matemáticas consideran la *cantidad*, considerando la *mobilitas* sólo materialmente: son *ciencias medias*. Su esfera de inteligibilidad fundamental puede definirse: "el ser moviente considerado según la inteligibilidad propia de las relaciones cuantitativas o desde el punto de vista del detalle de los fenómenos mensurables, es decir, a la luz de un modo de definir y de conceptualizar por las medidas, que permita efectuar la operación de los sentidos" (p. 165).

En fórmula que envuelva ambos análisis empiriométrico y empirioesquemático, tenemos: *ens mobile secundum quod mobile aut secundum quod quantum, sub modo definiendi per operationem sensus.*

6º Definición de la filosofía de la naturaleza

El llamado de inteligibilidad es la mutabilidad y la luz objetiva es el modo ontológico de análisis por el que abstrae y define con referencia intrínseca a la percepción de los sentidos pero en orden a la esencia inteligible. No mira el detalle de los fenómenos sino "las diferencias del ser que puede descifrar al considerar la naturaleza inteligible" (p. 166). Su esfera de inteligibilidad propia puede definirse: *ens secundum quod mobile, sub modo definiendi per intelligibilem quidditatem (et non per operationem sensus), seu sub lumine ontologico* [1].

7º La filosofía de la naturaleza y los hechos

Ambos saberes se apoyan en los hechos sensibles, pero no de la misma manera. "Un hecho implica que cierta conexión de objetos de concepto esté ubicada en la existencia *a parte rei*" (p. 167), pues el «hecho» implica necesariamente una actividad del espíritu: al menos un juicio, y también una intuición de los sentidos si se trata del primer orden de abstracción. De allí que no todos los hechos son de la misma categoría: los hay de sentido común, científicos, matemáticos, lógicos, metafísicos, etc.

Los hechos científicos, sobre todo respecto de las ciencias empiriométricas, constituyen el punto de contacto de lo real con sus construcciones matemáticas cada vez más complejas. Ahora bien, los hechos de la filosofía de la naturaleza son más simples, generales, evidentes y cier-

[1] No hay otro modo de definir que pueda penetrar científicamente en la inteligibilidad de los entes naturales.

tos que aquellos [1]. Son hechos primordiales precientíficos, criticados y juzgados a la luz de los principios filosóficos. Así como hay crítica científica, la hay filosófica. Una vez criticado el hecho, pasa de ser un hecho se observación vulgar a ser un hecho filosófico propiamente dicho. Son hechos filosóficos del primer grado de abstracción, por ejemplo: existe la mutación y el devenir; existe la continuidad, la duración sucesiva; una sustancia se transforma en otra.

En la relación de la filosofía de la naturaleza con los hechos no filosóficos sino científicos, se puede cometer dos errores:

1º. Pedir criterios filosóficos a los hechos científicos brutos (sin tratamiento filosófico). Mientras no sean iluminados por la luz filosófica, pertenecen al científico. El error del P. Descoqs en su libro sobre el hilemorfismo, consiste en querer dirimir un debate filosófico con hechos científicos sin crítica filosófica.

2º. Construir una filosofía de la naturaleza independiente de los hechos científicos. Se cae en esto si se confunde la filosofía de la naturaleza con la metafísica. "No se tendrá una metafísica de lo sensible [sino] una metafísica de la ignorancia" (p. 172).

"El filósofo debe utilizar los hechos científicos siempre que los *trate* filosóficamente" (p. 173). Por lo tanto, tendremos dos fuentes de hechos filosóficos: 1. la experiencia humana primordial precientífica; 2. el inmenso dominio de los hechos científicos. Ambos deben ser filosóficamente interpretados.

Una dificultad que puede hacerse extrema en las partes más matematizadas de las ciencias, es distinguir entre los hechos y la teoría científica porque, como hay una perpetua circulación entre los hechos y las teorías, llegan a constituirse «hechos» impropiamente dichos, de carácter simbólico o mítico (como los atribuidos al orden atómico) y se renuevan constantemente las ideas y el lenguaje científico.

Por lo mismo, la filosofía de la naturaleza "debe aceptar cierta ley de envejecimiento y de renovación, aunque no, ¡por cierto!, de mutación sustancial... en cuanto saber, precisamente, depende del tiempo en un grado mucho mayor que la metafísica" (p. 176). La *Metafísica* de Aristóteles desafía el tiempo, pero un tratado de filosofía de la naturaleza apenas si puede durar la vida de un hombre, "y aun así, con la condición de que sea puesto al día periódicamente" (p. 177) [2].

[1] Esto vale para la física general, un poco menos para la química, pero no vale para la perrología.

[2] Está bien lo dicho con dos aclaraciones: las investigaciones experimentales sin análisis filosófico no tienen carácter científico; mientras más general es una disciplina científi-

8º Renacimiento actual de la filosofía de la naturaleza

Este renacimiento corre parejo con el retroceso de la concepción positivista de la ciencia. Los biólogos retornan a la filosofía para buscar la inteligencia del organismo viviente [aplausos]. "La magnífica renovación que la física debe, por una parte, a Lorentz, Poincaré y Einstein, y por otra, a Planck, de Broglie, Dirac, Heinseberg, renueva también y estimula en ella el sentido del misterio ontológico del mundo de la materia" (p. 178). Los descubrimientos matemáticos exigen un planteo filosófico, "del que sólo se ve un principio asaz inseguro en los trabajos de Rusell, de Whitehead o de Brunschvicg". El renacimiento del tomismo puede orientarse a fundar sólidamente la filosofía de la naturaleza. Pero hay que evitar el concordismo fácil, por el que se desconectaría la distinción esencial de lenguajes empiriológico y ontológico [cierto].

A pesar de las zonas de oscuridad que aún se presentan, la ciencia moderna se presenta más sinérgica que la ciencia antigua o medieval respecto de la filosofía de la naturaleza aristotélico-tomista. Las ideas de la nueva física predisponen los espíritus "a restituir su valor a la noción aristotélica de naturaleza como principio radical de actividad, a la noción de transformaciones sustanciales, fundamento de la doctrina hilemórfica, a la noción de un orden ascendente de las sustancias materiales, mucho más rica y significativa que la conocida por la antigua física" (p. 180). "La idea de evolución – que la misma ciencia no puede manejar sin peligro y cuyo poder disolvente sobre la inteligencia denunciaba Goethe, pero cuyas conquistas y fecundidad sería vano negar, y a la que una sana filosofía puede y debe purificar de sus potencias ilusorias..." (p. 180). "La jerarquía se ha invertido; ya no es el mundo de las esferas celestes sino el mundo atómico el que mide el tiempo". Ya no es la tierra el centro del mundo físico, "sino el alma humana". "Y este mundo es un mundo de contingencia" [1].

---

fica (de filosofía natural), más definitivas son sus determinaciones. La física general de Aristóteles sigue vigente.

[1] Ya está cayendo Maritain en el concordismo fácil. No es nada vano negar las conquistas del evolucionismo; no es claro que haya que medir el tiempo por lo atómico; no está demostrado que la tierra no sea el centro del universo. Las nuevas ideas no son inocentes...

INTRODUCCIÓN A LA METAFÍSICA

CAPÍTULO 1: Si existe una ciencia que va más allá de la física 403
CAPÍTULO 2: El sujeto de la Metafísica 425
CAPÍTULO 3: Las propiedades de la Metafísica 447
CAPÍTULO 4: El método de la Metafísica 491

"Sapientia aedificavit sibi domum, excidit columnas septem. Immolavit victimas suas, miscuit vinum et proposuit mensam suam. Misit ancillas suas ut vocarent ad arcem et ad moenia civitatis: «Si quis est parvulus veniat ad me»»; et insipientibus locuta est: «Venite, comedite panem meum et bibite vinum quod miscui vobis. Relinquite infantiam, et vivite et ambulate per vias prudentiae»" (Proverbia 9, 1-6).

La Sabiduría de Dios se hizo humana y edificó su Iglesia, a donde nos llama ofrecida en banquete. Como llama a pequeños que no saben, ha mezclado el vino de la Verdad divina con el agua de las verdades humanas, dándonos a beber la Teología para dejar la infancia y andar por las vías de la prudencia cristiana. Pero para que el vino de la Verdad divina – alcanzable *in via* a la luz de la fe *et in Patria* a la luz de la gloria – no se eche a perder, es necesario que se mezcle con agua clara. El agua son las verdades alcanzables a luz de la razón humana, sobre todo aquellas que tienen que ver con el Primer Principio de todo lo que es.

Al Primer Principio se acercan las ciencias de la naturaleza, sobre todo las dos extremas: la física y la psicología; se acerca todavía más la ética; pero sólo lo alcanza – y con cuánta pobreza y simplicidad – la Metafísica o sabiduría racional. De allí la importancia de su consideración para alcanzar la sabiduría cristiana, única capaz de hacernos hallar el camino de la salvación.

Hay dos maneras de aprender una ciencia, por propio hallazgo o bajo la guía de un maestro; pero el itinerario a seguir es casi el mismo, porque el buen maestro debe llevar al discípulo por la misma vía que hubiera debido seguir la inteligencia si caminara sola. Casi, dijimos, porque a diferencia del que investiga, el primer impulso del discípulo no es abrir los ojos para buscar la entrada del camino, sino prestar oídos a las advertencias de quien ya lo ha recorrido. Esto quiere ser la introducción del Tratado: no un estudio exhaustivo de la Metafísica como ciencia, sino sólo unas advertencias previas acerca del sujeto y del método propios de esta ciencia. El estudio exhaustivo de una ciencia sólo puede tener lugar después de haberla desarrollado suficientemente, porque supone una reflexión sobre la misma ciencia, que sólo puede darse si esta ya existe como objeto. Por eso volveremos a considerar la

Metafísica en sí misma en la última de las siete partes que integran el Tratado.

Pero "para que nuestro propósito quede comprendido bajo ciertos límites precisos", conviene decir primero simple y brevemente "cómo es esta ciencia y a qué se extiende" [1]. Porque "como no es fácil que el hombre aprenda dos cosas a la vez, sino que atendiendo a ambas no puede aprender ninguna, es absurdo que el hombre busque a la vez la ciencia y el método que le conviene a la ciencia. Por eso... el método propio de cada ciencia debe enseñarse, en cada una de ellas, hacia el principio" [2]. De la Metafísica *in seipsa* trataremos, en cuatro capítulos, acerca de su *existencia*, de su *sujeto*, de sus *propiedades* y de su *método*.

[1] Summa Theologica, I, q. 1, introductio.
[2] In II Metaph. lect. 5, n. 335.

Capítulo 1
Si existe una ciencia que va más allá de la física

A. Qué quiere significar «Metafísica», 403.

B. Parece que no hay ciencia más universal que la física, 405. — I. ARGUMENTO PRINCIPAL CONTRA LA EXISTENCIA DE UNA CIENCIA TRANSFÍSICA, 406. — II. PRUEBA DE LO MISMO POR LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, 406. — 1º Entre los antiguos, 406. — 2º Entre los medievales, 408. — 3º Entre los modernos, 409.

C. Hay una ciencia que va más allá de la física, 409. — I. LA FÍSICA NO ES LA CIENCIA UNIVERSAL, 409. — 1º Sólo la ciencia universal puede defender todos sus principios, 410. — 2º El físico no puede disputar con el que niega los principios comunes, 411. — 3º La física está subordinada a una ciencia más universal o transfísica, 411. — II. HAY CIERTA EXPERIENCIA QUE HACE POSIBLE LA METAFÍSICA, 412. — III. LA EXISTENCIA DE LA METAFÍSICA ES UN HECHO EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, 413. — 1º El nacimiento de la Metafísica, 413. — 2º Prolongado letargo pagano de la Metafísica, 415. — 3º Bautismo y confirmación de la Metafísica, 417. — 4º La Metafísica tomista, un tesoro escondido, 420. — 5º La muerte de la Metafísica, 423.

A. Qué quiere significar «Metafísica»

«Metafísica» es un término derivado de la expresión griega τὰ μετὰ τὰ φυσικά, "lo que está después de la física", que se utilizó para denominar los libros de Aristóteles sobre lo que él mismo llamaba «Filosofía primera». Parece que el primero en utilizar esta expresión fue Andrónico de Rodas, quien ordenó y publicó las obras completas de Aristóteles en el siglo I antes de Cristo; aunque "según P. Moraux la palabra sería mucho más antigua y aparecería en las listas alejandrinas" [1]. Andrónico no habría retomado el título de «Filosofía primera» porque en la época se lo solía dar a otro tratado de los primeros escritos aristotélicos, y terminó imponiéndose esta denominación derivada del orden: «los libros que siguen a los físicos». Ya en el s. I de la era cristiana, ese es el

[1] L. Elders, *La métaphysique de Saint Thomas d'Aquin*, p. 10.

nombre más común del tratado aristotélico; pero «metafísica», en una única palabra, recién se encuentra en la Edad Media, especialmente en Averroes, comentarista árabe de Aristóteles.

Si el nombre se impone, no es por casualidad. Había una doble razón para ordenar los libros de la Filosofía primera "después de la física", μετὰ τὰ φυσικά. En primer lugar, *por razón del sujeto* o materia, porque esta ciencia pretende tomar bajo su consideración un sujeto más universal que la física, que abarca no sólo los entes móviles sino también los inmóviles, como Dios y las sustancias separadas de la materia. Y en segundo lugar, *por razón del método* o modo de conocer, porque para alcanzar este conocimiento el espíritu debe elevarse por encima de las realidades perceptibles a los sentidos, propias de las ciencias de la naturaleza. «Metafísica», entonces, significa aquella ciencia o conocimiento que trasciende de alguna manera las ciencias de los entes físicos, que son todos aquellos que caen bajo la percepción de nuestros sentidos.

Posteriormente, en el uso moderno, el término fue derivando en sus significados, según se puso el acento en uno u otro de los dos aspectos señalados [1].

– Así se dice «metafísico» al conocimiento de realidades que trascienden el orden físico: ya sea porque considera cosas que no caen bajo los sentidos, como Descartes, que denomina «metafísica» al conocimiento de Dios y del alma; o porque da a conocer lo que las cosas son en sí, por oposición a las apariencias que presentan (Schopenhauer); o también otros llaman «metafísico» al conocimiento de lo que las cosas tienen de inmutable, por oposición a «dialéctico», que considera el devenir y el orden histórico. Algunos utilizan este nombre para denominar las realidades morales. "En el ámbito anglosajón [y «new age»] la palabra metafísica significa ante todo la investigación de los fenómenos parapsicológicos".

– También se llama «metafísico» a todo modo de conocer superior al habitual en el hombre: Bergson llama metafísica a un conocimiento absoluto que procura la intuición directa de las cosas, por oposición al pensamiento discursivo; otros llaman así al conocimiento que procura la Razón (con mayúscula), que alcanza la esencia y principios de las cosas, por oposición al conocimiento que procuran las ciencias entendidas en sentido moderno; de modo semejante, Kant denomina metafísico al conocimiento puramente *a priori* de la razón, que no recurre a la experiencia, distinto, entonces del conocimiento de la física y matemáticas.

---

[1] Cf. «Métaphysique» en el *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, de A. Lalande.

Por analogía con el término «metafísica» han ido entrando en uso otros términos compuestos con la partícula meta- para indicar trascendencia, como «metapsíquica» (o parapsicología), o una cierta transposición de objeto, como «metalenguaje» y «metamatemáticas» [1].

Dado que la Metafísica pretende ser la ciencia del ente (ον οντος) tomado en toda su universalidad, ¿por qué no llamarla mejor «Ontología»? Podría ser, pues *de nominibus non disputatur*, al menos no hay que discutir demasiado; pero preferimos llamarla Metafísica por dos razones. *Primero*, porque Ontología es un nombre mal nacido: "En el s. XVII, el término «ontología» hizo su entrada en los escritos de R. Goclenius y J. Clauberg. Aparentemente, estos autores buscaban, por el recurso a este término, separar la ciencia del ser en general de la teología y hacer de ella el fundamento de nuevas ciencias positivas. Siguiendo esta dirección, Ch. Wolff elaboró una ontología destinada a ser una introducción a la cosmología, a la psicología y a la teología natural" [2]. De esto hablaremos al tratar de la unidad de la Metafísica, en el capítulo de las propiedades. *Segundo*, porque – como veremos – el hombre no puede alcanzar la ciencia del ente en común sino estribando en los entes físicos, únicos inmediatamente a su alcance, por lo que conviene denominar esta ciencia por esta característica fundamental.

Prueba de esto último que decimos es que la objeción principal contra la existencia de la Metafísica está justamente en que no parece que haya una ciencia que vaya más allá de la física.

B. Parece que no hay ciencia más universal que la física

Conviene ponderar en toda su gravedad las razones que se oponen a la existencia de una ciencia más universal que la física general, no sea que cavemos poco en los fundamentos y luego el edificio no se sostenga. No traeremos a colación los argumentos de los filósofos modernos, porque estos niegan la misma posibilidad de conocimiento del ente real; se disputa sólo entre escolásticos.

[1] Según el Diccionario de la Real Academia, «Metalenguaje» significa "el lenguaje cuando se usa para hablar del lenguaje mismo; v. gr.: «palabra» tiene tres sílabas"; y «metamatemáticas»: "teoría lógica formal de las pruebas en matemáticas". Como se ve, para quienes han creado estas palabras «metafísica» significa lógica de las ciencias o epistemología.

[2] Elders, op. cit. p. 10.

I. Argumento principal contra la existencia de una ciencia transfísica

Una ciencia no puede ir más allá de lo que le permiten sus primeros principios, porque en ellos están virtualmente contenidas todas las posibles conclusiones. Ahora bien, el hombre alcanza los primeros principios de toda ciencia por inducción de la experiencia sensible. Pero no hay experiencia sensible sino de los entes físicos, compuestos de materia y forma y sujetos al cambio. Por lo tanto, parece que es imposible alcanzar por demostración científica una conclusión que escape al ámbito de la física.

Es verdad que la demostración científica nos lleva a concluir en la existencia del motor inmóvil, que no es un ente físico. Pero no deja de ser una conclusión de la ciencia natural, que no permite conocer la quididad del primer motor sino de una manera puramente negativa, negando en él todas las notas propias del entre físico: es simple, es decir, no compuesto; es inmóvil, es decir, no tiene principio de cambio; es eterno, es decir, no está sometido al tiempo; es inmenso, es decir, no tiene cantidad determinada; está en todas partes, es decir, no tiene lugar. Como el conocimiento de la forma y de su privación pertenecen a la misma ciencia, esta teología negativa del primer motor, constituida toda por negación de las formalidades naturales, no deja de estar dentro del ámbito de la ciencia física.

Acerca del conocimiento del alma humana, que tiene algo de inmaterial, el intelecto, debemos decir lo mismo: Nuestro conocimiento del intelecto no va más allá de lo que le permiten sus principios de orden físico. Por eso todos los escolásticos han estado de acuerdo en considerar a la psicología como una de las ciencias naturales.

Todas las otras ciencias que tienen como sujeto algo inmaterial, o su sujeto no es un ente real, como pasa con las matemáticas y con la lógica; o la luz bajo la cual lo alcanzan es sobrenatural, como ocurre con la teología revelada.

II. Prueba de lo mismo por la historia de la filosofía

1º Entre los antiguos

Todos están de acuerdo en que, si la Metafísica existe, fue Aristóteles quien la inventó. Pero si se miran bien las cosas, parece que hay que decir: el Filósofo demostró apodícticamente la vacuidad de la Metafísica

platónica; demostró ser imposible que la verdadera Metafísica esté al alcance del hombre; dejó demostrado, entonces, por exclusión que no hay filosofía más allá de la natural.

Aristóteles demostró que es imposible el conocimiento de las ideas inmóviles y eternas, como quería Platón, porque el intelecto nada trae por generación – es como un papel en blanco – y todo conocimiento lo adquiere por abstracción de lo sensible. Es el proceso de abstracción quien le da el carácter inmóvil y eterno a nuestras ideas. La Metafísica de Platón no pasa de ser, entonces, una ciencia de las cosas *en cuanto conocidas*, lo que pertenece más bien a la lógica.

Demostró que es imposible una verdadera Metafísica, porque habiendo hecho el mayor esfuerzo que el intelecto humano podía hacer por alcanzarla, no logró traspasar claramente las fronteras de la física. La Metafísica debía considerar las sustancias separadas de la materia y, en especial, la primera de ellas; pero cuando se entrega al estudio de la sustancia, libros VII y VIII de la Metafísica, la estudia primero desde una perspectiva lógica (libro VII) y luego considera las sustancias sensibles (libro VIII), sin poder trascender esos análisis. Luego, cuando en los libros XI y XII se remonta a la sustancia primera, completa ciertamente las conclusiones alcanzadas en la Física (libro VIII) con los análisis del *De Anima* acerca de la naturaleza del intelecto, llegando a decir que el primer motor es también último fin e intelecto que se toma a sí mismo como objeto. Pero todo esto, insistimos, no parece trascender el ámbito de las ciencias naturales, porque los principios involucrados a ellas pertenecen.

El mismo Santo Tomás reconoce el fracaso de la intención Metafísica de Platón y Aristóteles, pues – dice –, aunque llegaron a distinguir la forma sustancial de la materia, suponían que la materia era increada, no pudiendo entonces deducir que la causa primera era causa de todo el ente y no sólo de la forma; por esta razón no pudieron elevarse por encima de los entes físicos a la consideración del ente en cuanto ente [1].

[1] I, q. 44, a. 2: "Antiqui philosophi paulatim, et quasi pedetentim, intraverunt in cognitionem veritatis. A principio enim, quasi grossiores existentes, non existimabant esse entia nisi corpora sensibilia. Quorum qui ponebant in eis motum, non considerabant motum nisi secundum aliqua accidentia, ut puta secundum raritatem et densitatem, congregationem et segregationem. Et supponentes ipsam sustantiam corporum increatam, assignabant aliquas causas huiusmodi accidentalium transmutationum, ut puta amicitiam, litem, intellectum, aut aliquid huiusmodi. Ulterius vero procedentes, distinxerunt per intellectum inter formam sustantialem et materiam, quam ponebant increatam; et perceperunt transmutationem fieri in corporibus secundum formas essentiales. Quarum transmutationum quasdam causas universaliores ponebant, ut obliquum circulum, secundum Aristotelem, vel ideas, secundum Platonem. Sed considerandum est quod materia per for-

Si Platón erró el camino a la Metafísica y Aristóteles, hallando la entrada, no pudo recorrerlo, parece demostrado que al hombre no le es posible otra ciencia más universal que la física. La Metafísica no pasaría de ser – como algunos quieren – una «aporética», esto es, un estudio de los límites y las dificultades que deja abiertas la Filosofía, como magistralmente lo hace Aristóteles en el libro III de su Metafísica.

2º Entre los medievales

Los filósofos y teólogos medievales, tanto cristianos como árabes, desarrollan una Metafísica del ente en cuanto tal, caracterizada especialmente por la doctrina de los trascendentales – la unidad, la verdad, el bien –, aspectos o cualidades del ente considerado en toda su universalidad. Santo Tomás, en especial, debe ser considerado el príncipe de los metafísicos por haber distinguido en el ente el acto de ser y la esencia (cf. la 2ª sección de este tratado). Esta distinción permite entender el ente creado como participación del Ser divino, uniendo sin confundir la consideración del ser en todos sus modos.

Pero Étienne Gilson ha señalado cuánto depende todo este desarrollo del dogma de la creación y de la revelación del nombre de Dios a Moisés: "Yo soy «El Que Soy»" (Éxodo 3, 14). Al saber que Dios creó *ex nihilo*, se hace patente que El es el único ser simple y necesario, y que todo ente creado es compuesto, esto es, connotado por cierta contingencia; que siendo Dios el principio de todo el ente y no sólo de las formas o ideas, el ente en cuanto tal debe llevar las huellas de su Hacedor, no pudiendo ser necesariamente material, "*cum Deus sit in summo immaterialitatis*" (I, q. 14, a. 1); y no dejando de ser uno, verdadero y bueno en todos sus modos, pues Dios lo es.

Ahora bien, aunque la creación *ex nihilo* no es un misterio sobrenatural en su sustancia, sin embargo no deja de ser una verdad de fe que no puede ser alcanzada por raciocinio filosófico, pues Dios podría haber producido el mundo *ab aeterno*. Se ve, en consecuencia, que la llave que abrió las puertas de la Metafísica a los pensadores cristianos e islámicos, no está al alcance del hombre sino que fue dada por revelación. En el contexto medieval, donde la filosofía se desarrollaba siempre en

---

mam contrahitur ad determinatam speciem; sicut sustantia alicuius speciei per accidens ei adveniens contrahitur ad determinatum modum essendi, ut homo contrahitur per album. Utrique igitur consideraverunt ens particulari quadam consideratione, vel inquantum est hoc ens, vel inquantum est tale ens. Et sic rebus causas agentes particulares assignaverunt. Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens inquantum est ens, et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt haec vel talia, sed secundum quod sunt entia".

función de la teología, pasaba desapercibida esta dependencia de la Metafísica respecto a la fe; pero cuando, en la edad moderna, los filósofos dejaron de ser creyentes, se fue haciendo cada vez más evidente que la filosofía de los escolásticos, sobre todo la Metafísica, era una filosofía formalmente *cristiana*, como se ha ido reconociendo cada vez más en la actualidad.

La historia de la filosofía medieval parece demostrar, entonces, que la razón no puede ir más allá de la física si no se apoya en verdades reveladas. La Metafísica, por lo tanto, aunque sea racional en cuanto a la sustancia de las verdades consideradas, no parece que pueda acceder a su sujeto sin el recurso a principios de fe. Si Platón y Aristóteles no lograron recorrer ese camino, fue porque la revelación primera les llegaba muy corrompida por medio de los mitos.

3º Entre los modernos

La doctrina kantiana nos ofrece una última prueba contra la existencia de la Metafísica como ciencia racional. Más allá del error idealista en el que cae el apriorismo de Kant, el filósofo alemán parece acertado al considerar la física como la ciencia por antonomasia y ver la Metafísica como un sistema de preguntas necesarias que sólo pueden resolverse a la luz de la fe.

C. Hay una ciencia que va más allá de la física

Probaremos primero – por vía de negación, de posibilidad y de hecho – que existe la Metafísica, demostrando que la física no es la ciencia universal y dando respuesta parcial a las objeciones levantadas. Dejamos la demostración positiva para el próximo capítulo, que trata del sujeto de la Metafísica, pues la determinación del sujeto especifica la ciencia. Sólo entonces se podrá dar respuesta cabal a todas las dudas surgidas.

I. La física no es la ciencia universal

Una ciencia que no puede defender todos sus principios no es universal. Ahora bien, el físico no puede disputar con el que niega los prin-

cipios comunes. Por lo tanto, es evidente que su ciencia no es la ciencia universal [1].

1º Sólo la ciencia universal puede defender todos sus principios

Toda ciencia parte en sus demostraciones de ciertos principios *propios*, que se dicen primeramente de su sujeto propio y de los que demuestra propiedades que se dan también *primo* en el sujeto [2]. Pero si la ciencia está subordinada a otra ciencia superior y más universal, recibe de ésta algunos principios *comunes* que sólo son evidentes a la luz de la ciencia superior. Por ejemplo, la psicología induce de la experiencia sensible ciertos principios propios, como que en el hombre hay una potencia cognoscitiva inmaterial, que le permiten hallar el porqué de las propiedades del hombre; pero además utiliza en sus demostraciones muchos otros principios recibidos de la física general, que no se dan sólo en el hombre sino en todo ente móvil.

De allí que, cuando alguien niega uno de los principios propios, quien posee la ciencia puede defenderlos argumentando por imposible a partir de la existencia de las propiedades. Por ejemplo, si alguien niega que el hombre tenga intelecto inmaterial, el psicólogo puede argumentar a partir de la universalidad del lenguaje. Pero si alguien niega un principio común, este no puede ser defendido sino por el que posee la ciencia superior a la que el principio le pertenece como propio: si alguien niega que las acciones exijan un principio potencial activo, ya no es el psicólogo quien puede defender, sino el filósofo de la naturaleza.

La ciencia universal, en cambio, que no está subordinada a ninguna otra ciencia superior, tiene como propios los principios más universales que el hábito del intelecto puede inducir de la experiencia sensible. Es la única, por lo tanto, que puede defender todos sus principios y a la que deben recurrir las demás, como a supremo tribunal, cuando son atacadas en los principios comunísimos [3].

---

[1] In I Physic. lect. 2, n. 15: "Ad geometriam non pertinet inducere rationem contra destruentem sua principia; sed hoc vel pertinet ad aliquam aliam scientiam particularem (si tamen geometria sit subalternata alicui particulari scientiae; sicut musica arithmeticae subalternatur, ad quam pertinet disputare contra negantem principia musicae); vel hoc pertinet ad scientiam communem, scilicet ad logicam vel metaphysicam".

[2] Cf. «*dici primo*» en los *Segundos analíticos*, cap. 4, A, III.

[3] Santo Tomás parece decir en muchos lugares que ninguna ciencia puede defender sus principios, salvo la sabiduría o metafísica; sin distinguir entre principios propios y comunes, como aquí hacemos. Pero dice así porque por «principios» entiende los comunes, que son los únicos que las ciencias propiamente reciben; pues los propios deben hallarse en la misma ciencia. Es evidente que defender que el hombre tiene intelecto in-

2º El físico no puede disputar con el que niega los principios comunes

Hay ciertos principios comunes, evidentes por sí mismos, utilizados implícita o explícitamente en las argumentaciones de la filosofía de la naturaleza, que, si son puestos en duda o negados, no halla el físico recursos en su ciencia como para defenderlos. Los ejemplos podrían ser muchos, pero demos al menos tres.

El principio de no contradicción. Heráclito no quiere distinguir el ser del hacerse y termina negando el principio de no contradicción: Lo que cambia es y, a la vez, no es; porque constantemente deja de ser lo que es y pasa a ser lo que no es. El físico no puede discutir con quien sólo no niega que los principios del ente móvil sean dos o tres, sino que pone en duda la misma noción de ente.

La multiplicidad de las esencias. Parménides no quiere distinguir entre los diversos modos como se dice ente, como si el ente tuviera un único modo de ser o esencia; lo que lo lleva a negar la realidad del movimiento: El ente es y lo que no es, no es nada; y de la nada, nada viene, y del ente sólo puede esperarse que sea; por lo tanto el ente es inmóvil y el cambio es ilusión. Tampoco puede el físico discutir con quien niega la diversidad entre el agua fría y la caliente, entre el cadáver y el animal.

El principio de causalidad. Tampoco puede el físico discutir con aquel que niega que un cambio exige un principio o causa que lo produzca, porque entonces ante la evidencia del cambio, negará simplemente que deba reconocerse un principio de arte o naturaleza.

3º La física está subordinada a una ciencia más universal o transfísica

Dado que hay principios primeros evidentes por sí mismos que tienen mayor universalidad que los principios propios de la física, lo que se pone en evidencia, como dijimos, en que el físico no puede defenderlos porque no pertenecen primeramente al sujeto de su ciencia, el ente móvil; se sigue necesariamente que la física no es la ciencia universal, siendo posible hallar una ciencia más universal que argumente a partir de aquellos principios comunísimos. Esta ciencia universal merecerá ciertamente que se la llame transfísica o metafísica, pues sus consideraciones irán más allá de las propias de la física.

---

material, le pertenece al psicólogo y no al metafísico, que trata del ente en cuanto ente y no en cuanto racional.

II. Hay cierta experiencia que hace posible la Metafísica

Pasemos ahora a resolver las dificultades contra la existencia de una ciencia transfísica. Se nos dice que una ciencia no puede ir más allá de sus principios y que los principios de las ciencias racionales se alcanzan por inducción de la experiencia sensible. Con todo esto estamos plenamente de acuerdo. Pero se dice, además, que no hay experiencia sino de los entes físicos; y con esto estamos de acuerdo solamente en cierto sentido (*secundum quid*).

Es verdad que a la experiencia del hombre sólo se ofrecen (*materialiter*) entes físicos, sujetos al cambio; pero no es verdad que la experiencia no trascienda (*formaliter*) lo puramente físico para alcanzar de algún modo lo inmóvil e inmaterial. Esto puede mostrarse de muchas maneras:

– A partir de los efectos (*a posteriori*), por demostración *quia*. Hemos visto que hay principios más comunes o universales que los propios de la física; ahora bien, estos principios han sido inducidos de la experiencia sensible; por lo tanto, la experiencia ofrece ciertamente aspectos que trascienden lo propiamente físico.

– A partir de lo concreto (*a singulari vel particulari*), por inducción. Descubrimos en las cosas muchos aspectos que guardan un orden necesario; vemos, por ejemplo, que en los animales hay orden de las partes al todo y que la naturaleza de las cosas se adapta a ciertos fines; que entre las cantidades hay muchos aspectos con un orden matemático necesario; que hay un orden necesario a poner en nuestros pensamientos y en nuestros actos voluntarios; que hay un orden necesario en muchos aspectos para hacer las cosas que necesitamos [1]. Ahora bien, todo orden necesario es algo por sí mismo inmóvil, pudiendo dejar de ser solamente *per*

[1] In I Ethic. lect. 1, n. 1: "Sicut Philosophus dicit in principio Metaphysicae, sapientis est ordinare. Cuius ratio est, quia sapientia est potissima perfectio rationis, cuius proprium est cognoscere ordinem. Nam etsi vires sensitivae cognoscant res aliquas absolute, ordinem tamen unius rei ad aliam cognoscere est solius intellectus aut rationis. Invenitur autem duplex ordo in rebus. Unus quidem partium alicuius totius seu alicuius multitudinis adinvicem, sicut partes domus ad invicem ordinantur; alius autem est ordo rerum in finem. Et hic ordo est principalior, quam primus. Nam, ut Philosophus dicit in XI *Metaphysicae*, ordo partium exercitus adinvicem, est propter ordinem totius exercitus ad ducem. Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur. Est enim quidam ordo quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium. Alius autem est ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos ad invicem, et signa conceptuum, quae sunt voces significativae; tertius autem est ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis. Quartus autem est ordo quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo".

accidens, en cuanto deje de existir aquello en lo que se da. Por lo tanto, tenemos experiencia de muchos aspectos inmóviles de las cosas, es decir, aspectos inmateriales que van más allá de lo propiamente físico.

– A partir de las causas (*a priori*), por demostración *propter quid*. En la física general se demostró que el principio primero de los entes físico no puede ser también físico, esto es, móvil o material; y en la Psicología se vio que el principio del conocimiento en el hombre tampoco es en sí mismo material. Ahora bien, si todas las cosas que se ofrecen a la experiencia del hombre tienen un origen único y necesario inmaterial; y el principio de conocimiento del hombre a la luz del cual alcanza esa experiencia es también inmaterial [1]; no puede ser que la experiencia del hombre quede reducida a lo puramente material o físico.

Por lo tanto, puesto que se tiene experiencia que va más allá de lo físico y de ella se inducen principios más universales que los propios de la física, negamos *simpliciter* que sea imposible hallar conclusiones que trasciendan las de la física. Evidentemente es posible al hombre alcanzar una ciencia transfísica.

La física ciertamente no llega a establecer de manera positiva y apodíctica la existencia de un ente inmaterial; pues con su método sólo alcanza a mostrar de manera puramente negativa y a modo de límite que el primer motor del cambio no puede ser físico y que el intelecto no es una potencia estrictamente material. Pero a la luz de la Metafísica y con su método, es posible ir más allá y demostrar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, alcanzando de ambos un conocimiento que no es puramente negativo. *Deo volente*, luego lo veremos.

III. La existencia de la Metafísica es un hecho en la historia de la Filosofía

La existencia de la Metafísica es un hecho. Nació pagana con Aristóteles, fue bautizada por los medievales, llegó a su perfección con Santo Tomás y sufrió el martirio bajo los modernos. Sólo nos queda esperar su resurrección.

1º El nacimiento de la Metafísica

La Metafísica nace con Aristóteles, quien define su sujeto y halla su método. Los **primeros filósofos** griegos, como no lograron distinguir

[1] Si bien la experiencia sensible es acto de la cogitativa, sentido interno dependiente de lo material, sin embargo la cogitativa obra movida instrumentalmente por el intelecto.

el orden sensible del inteligible, al buscar responder al último «por qué» acerca de las cosas, creyeron explicarlo hallando el elemento material que permanecía como sujeto de todos los cambios. Su ciencia no lograba elevarse por encima de los entes naturales que descubren los sentidos, por eso Aristóteles los llama "naturales". El orden inteligible, inmóvil y eterno, aparece con Pitágoras, quien descubre armonías matemáticas en los entes naturales, creyendo haber así hallado la esencia misma de las cosas. Pero todavía el pensamiento no ha logrado elevarse por encima de lo puramente físico y material.

Quien abrió las puertas de la consideración metafísica es **Parménides**, al establecer el objeto propio de la inteligencia: el ente o «lo que es». Pero no logró pasar del umbral, porque, deslumbrado por su descubrimiento, no prestó atención a que el ente se da de diversas maneras y, en consecuencia, negó toda multiplicidad y toda posibilidad de cambio. No hay todavía un "más allá de la física", porque para Parménides la física no es ciencia sino apariencia e ilusión.

De la mano de Sócrates, que le enseñó a definir las esencias, **Platón** da un gran paso con su teoría de las «ideas». Lo que propiamente es, son las esencias o ideas de las cosas. Las Ideas, alcanzadas por la inteligencia, son perfectas, inmóviles y eternas; mientras que las cosas visibles y cambiantes no tienen una realidad plena, sino que son en la medida en que participan de las Ideas. Nuestra alma también alcanza a participar a su modo de las divinas Ideas por medio de la «dialéctica», la que constituye entonces la ciencia universal y única. Pero la Metafísica todavía no nace, porque no se ha hallado su verdadero sujeto: Por una parte, Platón no trasciende el orden físico sino que lo niega, dándole existencia separada a las esencias; y por otra, para no quedar encerrado en la univocidad del ser de Parménides, le da la primacía a la idea del Bien, haciendo de su dialéctica no una ontología, sino una «agatología» [1].

Aristóteles corrige en ambos aspectos el pensamiento de su maestro Platón y funda, a la vez, la física como ciencia del ente en cuanto móvil y la Filosofía primera como ciencia del ente en cuanto ente. Aristóteles abre los ojos a la realidad, distinguiendo exactamente el orden lógico del ontológico, por su doctrina de la abstracción: las esencias universales no se hallan separadas de las cosas sino abstraídas, existiendo particulares en las cosas mismas. Y en el orden ontológico logra distinguir las diversas ciencias gracias a su doctrina sobre la multiplicidad de los modos del ente: La Metafísica, ciencia del ente en cuanto tal, es sobre todo ciencia del ente sustancial; la matemática es ciencia del

[1] Bueno se dice αγαθός (agatós) en griego.

ente accidental; la física trata del ente en potencia y la lógica del ente de razón. En los catorce libros que componen el tratado de Filosofía Primera, Aristóteles establece claramente el sujeto de esta ciencia, el método que debe seguir y da los primeros pasos; pero, como señala Santo Tomás, el Filósofo no alcanza a determinar las causas del ente en toda su universalidad, pues no logra comprender que la Causa Primera sea causa no sólo de la forma sino también de la materia. La Metafísica ha nacido con Aristóteles, pero no sale de la infancia.

2º Prolongado letargo pagano de la Metafísica

El desarrollo de la Metafísica va a ser paralizado por un larguísimo invierno. Después de Aristóteles, el pensamiento griego sufrió una regresión de corte materialista con los estoicos y epicúreos. El último intento metafísico del paganismo es el del neoplatonismo, que culmina en **Plotino** (205-270 d. C.); aunque aquí ya ha comenzado la influencia de la Revelación divina sobre los esfuerzos de la razón. Quien prepara la aparición del neoplatonismo es el judío helenizante Filón de Alejandría, que busca conciliar Platón con la Revelación por medio del recurso abusivo a la alegoría; también influyen las primeras herejías gnósticas salidas del cristianismo; pero quien funda la escuela neoplatónica es Ammonius Saccas, al parecer un cristiano apóstata, maestro de Plotino. Este sistema merece el título de platónico, porque toma de Platón las principales ideas, sobre todo la distinción fundamental entre el mundo real de las Ideas y el mundo sensible que es sólo imagen del otro. Pero es platonismo renovado por el pensamiento judío y cristiano, que pone a Dios como primer principio y último fin de todo lo que es. Para Plotino, Dios es la causa de todo lo que es y de todo lo bueno – lo que significa un enorme progreso en orden a la Metafísica –, pero está más allá del ser y del bien: es el Uno, inaccesible en su simplicidad. Su ciencia entonces no es tampoco ontología sino más bien «henología» [1]. Las clarificaciones de Aristóteles siguen durmiendo en los manuscritos. En el 50 a. C. Andrónico de Rodas había editado por primera vez sus obras completas [2], las que fueron comentadas por Alejandro de Afrodisia a fin del s. II, pero sólo se difundirán las obras de lógica [1].

[1] Uno se dice ἓν (hen) en griego.

[2] El primer sucesor de Aristóteles en la escuela peripatética fue Teofrasto, quien al morir legó la biblioteca a Neleo de Escepis, que la trasladó al Asia menor. Allí los herederos escondieron los libros para sustraerlos a los reyes atálidas que construían la biblioteca de Pérgamo. En el s. I a. C los adquiere el bibliófilo Apelicón y los regresa a Atenas; pero muy poco después Silas los confisca y se los lleva a Roma el año 86 a. C. El gramático Tiranión comenzó a transcribirlos sistemáticamente, mas no pudo terminar su labor. Fue Andrónico de Rodas quien, venido a Roma con la intención de recuperar para el mundo

Cuando los **Santos Padres** deben dar razón de su fe, no hacen un desarrollo original de la herramienta filosófica sino que recurren al pensamiento griego, principalmente neoplatónico, que ya había recibido influencia de la Revelación en su emanatismo, teoría próxima al dogma de la creación, y su doctrina ascético mística del retorno del alma al Uno. Aunque en la época patrística no existe la preocupación de distinguir la filosofía – como ciencia puramente racional – de la teología – ciencia fundada en la fe –, sin embargo, en San Agustín es fácil distinguir los elementos puramente racionales por la claridad de su pensamiento; con él se da entonces una primera e importante purificación del pensamiento griego. Hacia el final de la época patrística, San Juan Damasceno (675-749) utiliza algunas nociones aristotélicas, pero bajo la influencia de San Agustín y del Pseudo Dionisio – pensador cristiano neoplatónico que alcanzó gran autoridad por haberse cubierto bajo la autoridad del Dionisio discípulo de San Pablo –, toda la primera Edad Media, tanto griega como latina, sigue siendo platónica. La primera escolástica sólo recibió de Aristóteles una parte de la lógica, a través de las traducciones y comentarios de Boecio.

El pensamiento de Aristóteles va a alcanzar al cristianismo después de dar una larga vuelta. Entre los siglos V y VIII, la escuela nestoriana de Edesa tradujo al sirio muchas de sus obras y las de sus comentadores (Alejandro de Afrodisia, Porfirio, Temistio, Amonio y Juan Filopón). En el s. IX, los califas de Bagdad recurrieron a los sabios sirios, quienes tradujeron muchas de estas obras al árabe. Entre los árabes fue floreciendo una escuela decididamente aristotélica que llegó a su apogeo en los s. XI y XII, con **Avicena** en oriente (Persia) y **Averroes** en occidente (Córdoba). Tuvo también influencia en teólogos judíos, como Avicebrón y, sobre todo, Maimónides (1135-1204). Todos estos pensadores tienen a Aristóteles como el Filósofo por excelencia, aunque no dejan de sufrir una fuerte influencia neoplatónica. Influencia inevitable, por una parte, porque la oscuridad de los escritos aristotélicos se hacía más impenetrable por las traducciones y nadie podía pasarse de los comentadores, la mayoría neoplatónicos [2]; y por otra parte necesaria, porque debían concordar el aristotelismo ya con el Corán, ya con la Biblia, lo que estaba a mitad hecho por el neoplatonismo.

---

filosófico la herencia intelectual de Aristóteles, llevó a buen fin, en la segunda mitad del s. I a. C, la publicación de las obras del Estagirita (G. Reale, *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*, Herder 1999, p. 210).

[1] Porfirio, discípulo de Plotino, adopta el *Organon* de Aristóteles como instrumento lógico, al que prologa con su célebre Isagogé.

[2] Además, había obras consideradas aristotélicas que eran, en realidad, neoplatónicas, como el *Liber de Causis*, extracto de los *Elementos de teología* del neoplatónico Proclo.

Avicena y Averroes ponen en evidencia el conflicto que está en el corazón de la Metafísica. Para Avicena, el sujeto de la Metafísica no es Dios sino el ente en cuanto tal; Dios se considera sólo en cuanto es causa del ente, alcanzando esta ciencia a demostrar su existencia. Para Averroes, en cambio, Dios es el sujeto propio de la Metafísica, que es teología, y los entes materiales son considerados secundariamente, en cuanto proceden de Dios. Y como Aristóteles dice que una ciencia no demuestra su sujeto, "quien dice que la Filosofía Primera intenta demostrar que los entes separados existen, peca; pues estos entes son el sujeto de la Filosofía Primera" [1]. ¿La Metafísica es ontología o teología? Si es ontología, entonces hay una teología o ciencia de Dios superior y más universal: la «agatología» de Platón o la «henología» de Plotino; si es teología, ¿cómo alcanza su sujeto? Si se dice que es ontología y teología a la vez, ¿bajo qué formalidad se puede abarcar a Dios y a las cosas como único sujeto? Porque «ente» se dice de Dios de manera *omnino* diversa de como se dice de las cosas y no es fácil ver que modos tan remotamente análogos puedan ser sujeto único de una única ciencia.

3º Bautismo y confirmación de la Metafísica

Hasta el s. XII, la Cristiandad – nacida entre las ruinas del imperio romano por la conversión de los pueblos bárbaros, a los que la Iglesia no sólo bautizó sino que los hizo dignos herederos de su tesoro cultural – no conocía de Aristóteles sino lo que le transmitió Boecio, suficiente sin embargo para engrandecer su nombre. Comienza entonces, a través de España, Sicilia e Italia meridional, la influencia decisiva del aristotelismo árabe con la traducción latina de los textos aristotélicos y de sus principales comentaristas, sobre todo de Averroes [2]. Entre 1128 y 1155, Giacomo Veneto tradujo la Metafísica, aunque la traducción que llegó a imponerse definitivamente fue, en el s. XIII, la de Guillermo de Moerbeke, a la que le faltaron los dos últimos libros (XIII y XIV) [3]. El descu-

[1] Averroes, *In Physicam*, com. 83; citado por Elders, p. 13.

[2] El arzobispo Raimundo (1126-1151) crea en Toledo un colegio de traductores, donde trabajaron Juan de España, Gerardo de Cremona y sobre todo Domingo Gundisalvo, traduciendo del árabe las obras de Aristóteles, Al Kindi, Al Farabi, Algazel, Avicebrón, Avicena, Averroes y Maimónides, así como muchas obras científicas de Ptolomeo, Galieno, etc. En el s. XIII aparece un segundo centro de traducciones en la corte de Sicilia, bajo Federico II (1194-1250) y Manfredo (1258-1266), donde trabajaron especialmente Miguel Escoto, Herman el Alemán y Bartolomé de Mesina, vulgarizando sobre todo la obra de Averroes (Thonnard, p. 312).

[3] La imperfección de los textos aristotélicos traducidos del árabe era grande y los escolásticos procuraron traducciones directas del griego. En este trabajo se distinguieron dos grandes helenistas, el obispo inglés Robert Grosseteste (1175-1253), que tradujo la

brimiento de la obra del Filósofo, apelativo de excelencia que recibió entre los escolásticos, fue un acontecimiento capital que dio su fisonomía propia al s. XIII. Explicado groseramente por algunos profesores como David de Dinando, "*qui stultissime posuit Deum esse materiam primam*" [1], provocó en los primeros años de ese siglo una condena por parte de las autoridades eclesiásticas; pero pronto se fue perdiendo el temor, gracias, sobre todo, a la excepcional autoridad de San Alberto Magno, quien podemos decir que bautizó a Aristóteles.

El pensamiento de **San Alberto** en cuanto al sujeto de la Metafísica no es absolutamente claro. Como buen aristotélico, enseña que el sujeto de la Metafísica es el ente en cuanto ente; pero como buen cristiano, interpreta a Aristóteles con cierta manera neoplatónica, diciendo que el ente es "la primera emanación de Dios y la primera cosa creada", y afirma entonces en algunas partes que Dios no es el sujeto de la Metafísica. Pero cuando, en otras partes de su paráfrasis a la Metafísica de Aristóteles, hace la lista de las diferentes partes del sujeto, incluye en ella los entes separados de la materia y claramente enseña que esta ciencia no sólo trata de las cosas creadas sino también de Dios [2].

Santo Tomás de Aquino parece haber sido desde la cuna religioso y metafísico, es decir, teólogo. A los cinco años es oblato en Monte Casino y allí su mayor inquietud es saber «*Quid est Deus?*» Y desde muy joven optará en religión por Santo Domingo y en filosofía por Aristóteles, pues a los catorce años la providencia lo lleva a la Universidad de Nápoles donde encuentra a profesores dominicos, como el sabio y santo fray Juan de San Julián, y aristotélicos, como el maestro de lógica Martín y de física Pedro de Irlanda [3]. Novicio en la Orden de Predicadores, como el convento de Santiago de París estaba excesivamente lleno, nuestro estudiante es enviado a Colonia a seguir los cursos de San Al-

---

Ética a Nicómaco y el Pseudo-Dionisio, y sobre todo el dominico Guillermo de Moerbeke (muerto como arzobispo de Corinto hacia 1286), quien, a pedido de Santo Tomás, dio una nueva edición latina de las principales obras de Aristóteles, traducidas o revisadas directamente del griego; tradujo además comentarios de Simplicio, Alejandro de Afrodisia, Temistio, así como obras de Proclo (también el *Liber de Causis*), Hipócrates, Galieno, Arquímedes, etc. (Thonnard, l. c.)

[1] I, q. 3, a. 8.

[2] Cf. Elders, p. 13.

[3] Cf. S. Ramírez, *Introducción a Tomás de Aquino*, BAC 1975, p. 11. Fray Juan de San Julián es su primer director espiritual; cuando fray Tomás es encerrado en el castillo de Rocaseca por orden de su madre, opuesta al ingreso en la orden dominica, fray Juan le procura una Biblia, un Breviario, las Sentencias de Pedro Lombardo y la Sofística de Aristóteles, con la que terminaba sus estudios de lógica. Cuando escapa del castillo, lleva la Biblia y las Sentencias grabadas en la memoria.

berto, apropiándose del pensamiento del Filósofo como sólo él podía hacerlo [1].

Aquel que tenía como misión unir para siempre la filosofía humana con la revelación divina, fue dotado por Nuestro Señor de una mente tan pura y cristalina, que en ella no hubo obstáculo a la fusión perfecta de las luces de la fe y de la razón. Amantísimo de la tradición, fue también enormemente libre en su explicación doctrinal; y si fue decididamente aristotélico, no fue por amor a lo que en su tiempo era novedad, sino porque halló que ese era el modo verdadero de pensar. Lleno de benignidad para hallar en las sentencias de los otros lo que tienen de verdad, pudo reconstituir un aristotelismo integrador de lo mejor del platonismo y neoplatonismo, así como totalmente permeable a las verdades reveladas. Convencido del valor de la obra del Filósofo, se procuró traducciones más fieles gracias a su sabio amigo Guillermo de Moerbeke y dedicó un enorme esfuerzo a hacer su comentario literal. De la lógica comentó el *Perihermeneias* y los *Analíticos Posteriores*; de la filosofía natural comentó la *Fisica, de Caelo et mundo*, los *Meteorologicos, de Generatione et corruptione, de Anima* y otras obras menores; comentó la *Ética* y la *Política* y, entre los años 1268-1272, comentó los doce primeros libros de la *Metafísica*.

¿Tenemos en este comentario la Metafísica de Santo Tomás? No, porque el Angélico se ciñe a explicar la letra del Filósofo sin ocuparse en completar su doctrina; quedan, entonces, muchas distinciones fundamentales apenas insinuadas y no encontramos la sencilla claridad de las exposiciones tomistas [2]. Pero tenemos mucha doctrina explicada en detalle y, lo que quizás más vale, el alma del método. Las tesis de la Meta-

[1] Siempre llevó consigo – aún se conserva el autógrafo – sus apuntes de las explicaciones de San Alberto sobre los *Nombres Divinos*, del Dionisio, y la *Ética a Nicómaco*. En Colonia fue ordenado sacerdote y comenzó su tarea docente como "repetidor". Fue allí también donde se manifestó su genio. Grande y silencioso, sus compañeros creyeron que el novicio italiano estaba aplastado por la profundidad de las lecciones de tal maestro, y comenzaron a llamarlo «el buey mudo de Sicilia»; pero intrigado por algunos indicios, San Alberto le encomendó de un día para el otro la exposición pública de un problema muy difícil: expone ordenadamente el tema, el maestro le arguye con fuerza, para responder establece una distinción clave que nadie había visto, "no parece discípulo sino maestro", "dispense pero no veo otra manera", lo fulmina con cuatro fortísimos argumentos y todos son resueltos simplemente con la misma distinción. Entonces profetiza San Alberto: "lo llaman buey mudo, pero los mugidos de su ciencia resonarán en el mundo entero".

[2] Compárese la Suma Teológica con el Comentario a las Sentencias para tener una idea de la diferencia que habría entre el Comentario a la Metafísica y un tratado tomista. Con la gran diferencia, como ahora decimos, que Aristóteles es el genio del método científico, por lejos superior al *magister sententiarium* Pedro Lombardo; por eso del Filósofo no sólo hay que conservar doctrinas, sino también la estructura general de su tratado.

física tomista podríamos hallarlas diseminadas en la obra teológica del Aquinate, pero en ninguna otra parte hallaríamos el método para desarrollar un tratado sistemático.

Santo Tomás, dijimos, llevó la Metafísica a su estado perfecto. Esto se debió sustancialmente a su distinción – genéticamente aristotélica – entre el *esse ut actus* y la *essentia ut potentia* [1]. Pudo así dar razón de la analogía de atribución intrínseca entre los modos secundarios del ente (los accidentes, el ente en potencia, el ente *ut verum* y el ente *per accidens*) y el modo principal, que es la sustancia – sentencia explícitamente aristotélica – y, lo que más hacía falta, fundar una analogía del mismo tipo entre los modos creados del ente y el Acto puro de ser, con su doctrina de la participación. Quedaba así perfectamente justificada la unidad del sujeto de la Metafísica, el ente en cuanto tal, y quitada la tentación de distinguir entre teología y ontología. Como dice Santo Tomás en su proemio a la Metafísica, la sabiduría que allí se enseña es, a la vez, teología o ciencia de Dios, Metafísica o ciencia del ente en común (es decir, ontología) y filosofía primera o ciencia de las primeras causas. Es imposible justificar esta identificación sin recurrir a la distinción entre ser y esencia y a la doctrina de la participación. Si San Alberto bautizó la Metafísica aristotélica, Santo Tomás la confirmó haciéndola instrumento aptísimo para la más profunda explicación de los misterios revelados.

4º La Metafísica tomista, un tesoro escondido

Una adquisición definitiva del aristotelismo fue el reconocimiento por los escolásticos de la existencia de la Metafísica y su importancia para la teología. Pero fue lamentable que pocos tomaran nota de los aportes tomistas, únicos capaces de dar el fundamento debido a esta ciencia. El asombro que causó entre sus contemporáneos la sabiduría de fray Tomás presagiaba una difusión universal de su doctrina [2], con lo que la Iglesia hubiera quedado protegida en los siglos venideros con una fortísima muralla intelectual. Pero el demonio supo utilizar los celos que despertaba tanto prestigio, y lo que no logró en vida del Angélico, lo alcanzó muy luego: tres años exactos después de su muerte, el 7 de marzo de 1277, el obispo de París Esteban Tempier, excediéndose en

[1] Esta distinción parece haber sido concebida desde los primeros contactos del discípulo mudo de San Alberto con el pensamiento aristotélico, pues Santo Tomás ya la expone en el *De ente et essentia*, juvenil escrito de esta época. Aunque, como acertadamente muestra Cornelio Fabro, sufrirá luego una importante maduración que la purificará de cierta influencia de Avicena.

[2] Cf. Ramírez, *Introducción*, p. 164ss.

las facultades concedidas por el Papa Juan XXI, condenaba algunas tesis tomistas dentro de una larga de lista de errores averroístas [1]. Aunque fue inmediatamente defendido y rehabilitado, una capa de duda cubrió a los «aristotélicos» y de allí en más el pensamiento tomista quedó para los más como un tesoro escondido.

Después de Santo Tomás, el único escolástico que ofreció un sistema digno de tenerse en cuenta fue el «Doctor sutil» **Juan Duns Escoto**, franciscano (1266-1308). También dice que la Metafísica es la ciencia del *ens commune*, pero lo entiende unívocamente a modo de un género cuyas primeras diferencias son finito e infinito. De esta manera la teología o ciencia del ente infinito no sólo queda separada de la Metafísica u ontología, sino que también le queda subordinada, y casi en paralelo con la filosofía de la naturaleza o ciencia del ente finito. La Metafísica será la ciencia de la esencia o pura posibilidad de ser (*esse quiditativum*), indiferente a la existencia concreta, propia del ente individual; pero tal ciencia es difícil de distinguir de una simple lógica de nuestros conceptos.

Guillermo de Ockham, también franciscano (1295-1349), personifica el escepticismo del fin de la Edad Media. Como Aristóteles con Platón, Ockham se opone a Escoto pero depende de él. Reacciona contra la complicación escotista y, en su simplificación, hace de la Metafísica lo que en Escoto ya casi parecía: la transforma en una lógica sin fundamento en la realidad [2]. Con él, debido a su gran influencia, la Metafísica muere en plena juventud en el espíritu de una gran parte de los pensadores cristianos, dejando a la teología sin armas ni armadura.

En los siglos XIV y XV la escolástica entra en decadencia y ya no encontraremos más cabezas de escuela. Los sabios del Renacimiento acuden a los clásicos, apareciendo versiones nuevas y más ajustadas de sus

[1] Ramírez le resta importancia a esta condenación: "Esta ofensiva violenta no logró disminuir en lo más mínimo el prestigio y la autoridad doctrinal de Santo Tomás" (p. 171); pero en realidad sus efectos fueron funestos. En su *Historia de la Filosofía*, Fraile dice que la condenación provocó "una confusión que tuvo lamentables consecuencias para el desarrollo de la filosofía y la teología durante varios siglos" (vol. II 2º, BAC 1986, p. 475); y más adelante señala la importancia que tuvo en el nacimiento del nominalismo: "En el aspecto teológico y filosófico [el nominalismo] significa el desenlace – negativo – del gran problema de las relaciones entre la filosofía y la revelación, que hemos visto planteado en siglos anteriores, y que a finales del siglo XIII culmina en las condenaciones antiaverroístas y antitomistas de París y de Oxford. El nominalismo es una consecuencia del desconcierto producido por aquellas condenaciones y de las luchas doctrinales entre las diversas escuelas" (op. cit. p. 538).

[2] Fraile, op. cit. p. 569: "La verdad es que, a pesar de sus propósitos «realistas», lo que hace Ockham es sustituir la ontología por la lógica, llegando a un logicismo y un abstractismo mucho peor que el de aquellos a quienes trataba de suplantar".

textos, pero los escolásticos se mantuvieron al margen de este movimiento. También se aferraron de un modo indebido a la cosmología aristotélica, considerándola fundamento necesario de la Metafísica y aun de la teología, con lo que ignoraron los hallazgos de la nueva física, que comienza a desarrollarse también por esta época. Recién en el siglo XVI hay un cierto renacimiento escolástico, cuyas principales figuras son Cayetano y Suárez.

El **Cardenal Tomás de Vio OP** (1469-1534) – conocido como el Cayetano, pues era natural de Gaeta, Italia – se inscribe totalmente en la escuela tomista, siendo el comentador de Santo Tomás por excelencia. Su autoridad fue tan grande que hizo adoptar desde entonces la Suma Teológica como manual de teología, en reemplazo de las Sentencias de Pedro Lombardo. En orden a la Metafísica tienen especial interés, además de las aclaraciones esparcidas a lo largo de su comentario a la Suma Teológica, sus opúsculos sobre las categorías y la analogía, el comentario al *De ente et essentia* y al *De anima*. Desgraciadamente, por oponerse a la explicación escotista sobre el constitutivo formal de la personalidad – asunto metafísico derivado del misterio de la unión hipostática –, creyó necesario distinguir una modalidad terminativa de la esencia para que pudiera recibir el acto de ser, a la que llamó «subsistencia». Con esta distinción dejó embrollada la límpida solución de Santo Tomás en los tomistas que lo siguieron.

El jesuita **Francisco Suárez** (1548-1617), siguiendo las directivas de San Ignacio, estudia a Santo Tomás; pero también toma en consideración los otros grandes escolásticos, sobre todo a Escoto y Ockham, formando su sistema propio de un modo un poco ecléctico: "Era un pensamiento demasiado personal para ser el de un discípulo [de Santo Tomás], pero no fue suficientemente sintético como para ser el de un maestro" [1]. Trabajador incansable y de una fecundidad maravillosa, abandonó la forma literaria del comentario sobre Aristóteles y compuso un enorme tratado de *Disputaciones Metafísicas*, usado luego por más de dos siglos como manual en muchos colegios jesuitas. Quizás debido a los enredos de la escuela tomista, no llegó a entender los principios metafísicos de Santo Tomás y prefirió acercarse a Escoto en la concepción del ente. Para Suárez, el sujeto de la Metafísica es el ente en cuanto abstrae de la existencia real; la transforma así en una ciencia de puras esencias que corre el riesgo de terminar en un estudio crítico de nuestros conceptos. Como la consideración de las esencias es anterior a saber si existen en Dios o como creaturas, siendo así esta Metafísica –

[1] Thonnard, op. cit. p. 441.

como vimos con Escoto – anterior a la teología, "Suárez abre el camino al subjetivismo moderno y a los filósofos llamados trascendentales. La cuestión de la certeza de nuestro conocimiento pasa a ser el tema principal. El camino estaba abierto para Descartes, «discípulo de los discípulos de Suárez» (Gilson)" [1].

5º La muerte de la Metafísica

El pensamiento moderno podría definirse como un pensamiento sin Metafísica. Sin Metafísica, la filosofía se hace ideología y las ciencias – como vagones de un tren que descarrila – pierden su conexión, sus límites y el impulso de una verdadera sabiduría. Y la Metafísica muere en los modernos no por accidente ni por senilidad, sino que es asesinada por el laicismo liberal, en progreso desde el s. XIV, para liberar la razón no sólo del despotismo de la fe sino también de la tiranía de la realidad: "Ya no hay más hechos que nos midan y nos dominen, sino que nuestro fondo íntimo trasciende y dirige todo dato: las naturalezas y leyes, definiciones, dogmas y deberes no son más objetos que se imponen por *lo otro*, son puras expresiones de nuestro interior y de la actividad creadora del espíritu en nosotros" [2].

Renato Descartes (1596-1650) tiene contacto con la escolástica pero, buen matemático y muy superficial, desprecia lo que lo supera y decide reconstruir toda la filosofía de nuevo. El ideal que se propone es partir de una idea clara y distinta de la que pueda deducirse por rigurosa demostración toda ciencia. Esta Metafísica universal, que no sólo gobierna sino que absorbe todas las demás ciencias particulares, se constituye – según Descartes – a partir de la percepción del ser en el hecho de conciencia: «*Cogito ergo sum*» [3]. No quiere ser idealista y no duda de la existencia de una realidad extramental; parece resolver el divorcio entre filosofía y ciencias nuevas y proporcionar a su época el remedio contra el escepticismo; apareció, en fin, como un Santo Tomás de la modernidad, alcanzando – a diferencia de éste – una influencia verdaderamente universal. Pero abrió las esclusas de la subjetividad y la inundación no tardaría en ahogar la Metafísica, y con ella, la toda sabiduría cristiana.

Quien firmó el certificado de defunción fue **Immanuel Kant** (1724-1804). Declara imposible la Metafísica en el sentido tradicional del nombre, pues no puede el hombre conocer el fundamento en sí de

---

[1] Elders, op. cit. p. 15.

[2] Maritain, *Antimoderno*, citado por Thonnard, p. 448.

[3] No se trata para Descartes de una ilación o consecuencia, lo que parecería indicar el «*ergo*», sino de la única percepción clara del ser.

los fenómenos sensibles que se ofrecen al conocimiento, y le da otro significado al término: la Metafísica deja de ser la ciencia del ente y pasa a ser una crítica de los conceptos *a priori* del entendimiento. Esta sería una especie de lógica trascendental que incluye como partes la ontología, la cosmología, la psicología y la teología.

George Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) reprocha a Kant haber extirpado las raíces de la Metafísica tradicional y de haberle hecho perder a Alemania el interés por esta ciencia, pero no sale del encierro idealista y no deja de hacer de su Metafísica una lógica objetiva.

Mientras más penetran las tinieblas del pensamiento moderno dentro de la Iglesia de Cristo, más necesario se hace volver a su candelero la lámpara escondida de la Metafísica tomista. El Concilio Vaticano II en lugar de abrirla, cerró el escondite con triple candado. Y lo grave del caso es que quien tiene las llaves no lo sabe. Juan Pablo II se da cuenta que sin Metafísica no es posible la teología: "Es necesaria una filosofía de alcance auténticamente metafísico, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental... un pensamiento filosófico que rechazase cualquier apertura metafísica, sería radicalmente inadecuado para desempeñar un papel de mediación en la comprensión de la revelación" [1]. Pero parece ignorar que hace siete siglos que la poseemos y que le bastaría ordenar que se vuelva a Santo Tomás. Con la luz en el cajón y la llave en el bolsillo, pide a gritos que le muestren el camino al ser real: "Dondequiera que el hombre descubra una referencia a lo absoluto y a lo trascendente, se le abre un resquicio de la dimensión metafísica de la realidad: en la verdad, en la belleza, en los valores morales, en las demás personas, en el ser mismo y en Dios. Un gran reto que tenemos al final de este milenio es el de saber realizar el paso, tan necesario como urgente, del fenómeno al fundamento" (Ibíd.).

[1] *Fides et ratio* n. 83.

Capítulo 2
El sujeto de la Metafísica

A. El sujeto de la ciencia en general, 425. — I. CONSIDERACIÓN DIRECTA O REAL, 425. — 1º El sujeto de la ciencia es un género, 425. — 2º El orden de las ciencias en razón de sus sujetos, 428. — II. CONSIDERACIÓN REFLEJA O LÓGICA, 430.

B. El sujeto de la Metafísica en particular, 432. — I. LA METAFÍSICA ES LA CIENCIA UNIVERSAL, 432. — II. EL SUJETO DE LA METAFÍSICA ES EL ENTE EN CUANTO ENTE, 434. — III. DIFICULTADES, 437. — 1º El sujeto de la Metafísica no parece ser el ente sino la sustancia, 437. — 2º El sujeto es la sustancia sensible, 439. — 3º El sujeto es la Sustancia separada, 439. — IV. SOLUCIONES, 441. — 1º La sustancia no es el sujeto mismo de la Metafísica, sino su parte principal *quoad nos*, 442. — 2º La sustancia sensible es la parte del sujeto más evidente *quoad nos*, 442. — 3º La Sustancia divina es considerada más bien como causa que como parte del sujeto de la Metafísica, 443.

Sabemos que existe la Metafísica como ciencia universal que va más allá de la física y de toda otra ciencia racional. Pero para poder conocer su naturaleza debemos determinar, en primer lugar, su sujeto, porque toda ciencia se especifica por su sujeto. Trataremos entonces del sujeto de la ciencia en general y luego del sujeto de la Metafísica en particular.

A. El sujeto de la ciencia en general

I. Consideración directa o real

1º El sujeto de la ciencia es un género

Esencia. El sujeto de la ciencia es aquello de lo que se tiene *simpliciter* ciencia. La ciencia, como se vio en el *Tratado de la demostración*, es un conocimiento cierto, perfecto y actual [1]. Y conocer algo *simpliciter* es conocerlo en sí mismo y no en otro. Ahora bien, en una ciencia se conocen muchas cosas de modo cierto, perfecto y actual; pero algunas no se conocen en sí mismas sino en otras; mientras que, si bien se conside-

[1] Cap. 3, A, I: Definición de lo que significa saber; cf. In I Post. anal. lect. 4.

ra, sólo una se conoce en sí misma. Esta es, por lo tanto, el sujeto de tal ciencia. De allí que, cuando se quiera denominar la ciencia por aquello de lo que trata, se lo hará por el sujeto, como se dirá ciencia equina o del caballo si el caballo es su sujeto.

Sólo se puede tener conocimiento *cierto* de aquello que no puede ser de otro modo. Se puede conocer que el árbol es verde y que es un vegetal; pero el árbol podría no ser verde, por lo que no se puede estar cierto de que lo sea en verdad; mientras que el árbol no puede no ser un vegetal, por lo que de esto sí se está cierto. Pero lo que no puede ser de otro modo, es necesario. Por lo tanto, aquello de lo que se tiene ciencia *simpliciter* debe ser necesario [1].

La ciencia es también conocimiento *perfecto*; y conocer perfectamente lo necesario supone conocer, en primer lugar, su esencia o quididad y, además, sus partes, sus propiedades, sus causas y sus efectos. Ahora bien, esencia o quididad sólo tienen *simpliciter* las sustancias, que son en sí, mientras que las realidades accidentales sólo la tienen *secundum quid*, según que se entiendan y definan a modo de sustancias. En consecuencia, el sujeto de toda ciencia es siempre una sustancia o algo que se tiene a modo de sustancia.

Partes. Además, el conocimiento de las partes necesarias no es conocimiento *simpliciter* sino *secundum quid*, porque las partes no pueden conocerse en cuanto tales si no se las conoce en el todo sustancial. Las paredes son parte de la casa y sólo puede tener ciencia de las paredes quien tiene ciencia de la casa y en cuanto la tiene; lo mismo hay que decir del que conoce de ojos, pues sólo puede tener ciencia del ojo en cuanto tiene la ciencia del animal, pues el órgano no se conoce sino en relación al todo y en cuanto es parte de él. Por eso hay que decir que no pueden ser las partes el sujeto de una ciencia, sino el todo sustancial, pues las partes se conocen en el todo y sólo el todo se conoce en sí mismo, esto es, *simpliciter*.

Propiedades. Algo semejante hay que decir de las propiedades; no hay conocimiento *simpliciter* de ellas, porque sólo pueden conocerse en la medida en que se conoce la sustancia de la que son propiedades. Sólo puede tener ciencia de lo antisísmico aquel que conoce de construcciones, y quien conoce de amaestramiento conoce *secundum quid*, según que conoce *simpliciter* de perros. Por lo tanto, tampoco puede ser sujeto de una ciencia lo que es propiedad de alguna sustancia, sino que lo será más bien aquella sustancia de la que es propiedad.

---

[1] In I Post. anal. lect. 4, n. 34: "Illud de quo simpliciter habetur scientia, oportet esse necessarium, scilicet quod non contingat aliter se habere".

Efectos. Lo mismo pasa con los efectos propios y necesarios. La ciencia del efecto es ciencia *secundum quid*, porque sólo se lo conoce en la medida en que se conoce la causa que lo produce. Conoce de humos quien conoce *simpliciter* el fuego y tiene ciencia del eclipse quien tiene ciencia de los astros y sus movimientos. Por eso no son sujeto de la ciencia los efectos, sino más bien la sustancia que los causa.

Causas. Las que tienen un estatuto diferente en cuanto al conocimiento científico, son las causas. Las causas son ontológicamente anteriores a aquello de lo que son causas, y por eso su conocimiento esclarece el conocimiento de lo causado. De allí que al definir la ciencia dijimos que es «el conocimiento de lo necesario y sus causas en cuanto tales» y no fue necesario mencionar ni las partes, ni las propiedades, ni los efectos; porque el conocimiento de una cosa depende del conocimiento de sus causas, mientras que el conocimiento de las partes, propiedades y efectos depende del conocimiento de la cosa.

Nótese que dijimos: «de las causas *en cuanto tales*», porque podría conocerse la cosa y sus causas sin saber que aquélla es causada por éstas. Pero la ciencia debe ser conocimiento perfecto y *actual*, y por eso debe ser conocimiento de la cosa y sus causas en cuanto tales.

Agreguemos, para terminar este punto, que las causas consideradas *en cuanto tales* son principios de las cosas y no necesariamente cosas que tengan una esencia o quididad completa por sí mismas. Si una cosa dependiera formal y propiamente de una causa que, aun considerada en cuanto tal, tuviera esencia o quididad propia; entonces vale en este caso lo que dijimos de los efectos: el sujeto de la ciencia que considera a ambas sería la causa y no la cosa causada. Esto ocurre, por ejemplo, en la ciencia de la casa, pues todo lo que ella es depende formal y propiamente del arte del arquitecto; de hecho las formas de los artificios no tienen quididad en sí mismas, pues son una composición accidental de materiales, sino que sólo la tienen en la mente del artífice. Por eso el sujeto de las ciencias artificiales no son los artefactos sino la idea en la mente del artífice [1].

---

[1] In Boet. de Trin. q. 5, a. 4: "Sciendum siquidem est quod quaecumque scientia considerat aliquod genus subiectum, oportet quod consideret principia illius generis, cum scientia non perficiatur nisi per cognitionem principiorum, ut patet per Philosophum in principio Physicorum. Sed principiorum duo sunt genera. Quaedam enim sunt quae et sunt in se ipsis quaedam *naturae completae* et sunt nihilominus principia aliorum, sicut corpora caelestia sunt quaedam principia inferiorum corporum et corpora simplicia corporum mixtorum. Et ideo ista non solum considerantur in scientiis ut principia sunt, sed etiam ut sunt in se ipsis res quaedam; et propter hoc de eis non solum tractatur in scientia quae considerat ipsa principiata, sed etiam habent per se scientiam separatam,

Conclusión. El sujeto de la ciencia, entonces, es aquel género o especie *simpliciter* considerado, bajo cuya razón se considera todo lo demás que cae bajo la ciencia, que le pertenece *secundum quid*, esto es, según que se ordena de alguna manera al sujeto, ya sea a modo de causa, ya a modo de parte, propiedad o efecto [1]. De allí que el sujeto dé frecuentemente el nombre a la ciencia, como se dice ciencia del hombre o antropología a la ciencia que considera *simpliciter* al hombre y *secundum quid* todo lo que se le ordena.

2º El orden de las ciencias en razón de sus sujetos

En cuanto a las realidades sustanciales. La ciencia de una cosa se alcanza en la medida en que se conoce perfectamente su género próximo y su diferencia específica. Ahora bien, la diferencia específica se conoce a la luz de las causas propias de la cosa, mientras que el género se conoce a la luz de una ciencia superior. Por lo tanto, la ciencia de una cosa que se define por un género, depende y su subordina a la ciencia de ese género.

La esencia o quididad del hombre se define o explica por el género animal y la diferencia racional. Para tener un conocimiento pleno de lo que es el hombre, es necesario entonces conocer perfectamente todo lo que hace al animal, esto es, conocer su esencia a la luz de las causas y conocer sus partes, propiedades y efectos. Pero no puede decirse que el conocimiento del animal pertenezca formalmente a la ciencia del hombre, porque el animal no es necesariamente hombre, sino que puede ser también sapo, perro, etc. Propio del hombre es todo aquello que tiene que ver con su diferencia específica. Propio del hombre no es tener cuerpo y alma, pues esto es propio de todo animal, sino tener un alma racional y un

---

sicut de corporibus caelestibus est quaedam pars scientiae naturalis praeter illam, in qua determinatur de corporibus inferioribus, et de elementis praeter illam, in qua tractatur de corporibus mixtis. Quaedam autem sunt principia, quae *non sunt naturae completae in se ipsis, sed solum sunt principia naturarum*, sicut unitas numeri et punctus lineae et forma et materia corporis physici, unde huiusmodi principia non tractantur nisi in scientia, in qua de principiatis agitur".

[1] I, q. 1, a. 7: "Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae". Siguiendo a Santo Tomás, que habla normalmente del «*genus subiectum*» de una ciencia ("secundum Philosophum in I Poster. [87 a 38], una scientia est quae est unius *generis subiecti*". I, q. 1, a. 3, arg. 1), diremos que el sujeto es un «género», aunque también puede ser una especie. Se justifica hablar así porque, como vemos en el siguiente punto, para llegar a la ciencia de las especies debemos empezar por la de los géneros, más notorias y universales y, por lo general, únicas alcanzables por el hombre.

cuerpo en el que todos sus órganos están ordenados últimamente a las funciones espirituales; de allí, por ejemplo, que el hombre sea el único animal que tiene labios adaptados más a hablar que a comer y manos hechas para obrar no directamente sino por instrumentos.

La ciencia que tiene por sujeto al género no supone ni se continúa en el conocimiento científico de las especies, porque las especies no se dicen *per se* sino *per accidens* del género y hemos dicho que un conocimiento es científico solamente cuando lo que se sabe no puede ser de otro modo. El que sabe todo lo que le pertenece necesariamente a los animales, no tiene por qué saber todo lo que hace a los rumiantes o a los felinos. Aunque es evidente que la ciencia del género no es un conocimiento omnímodamente pleno del género, pues los animales concretos se dan bajo una u otra especie. Como la quididad genérica es indeterminada y como en potencia a las especies, la ciencia del género tiene cierta indeterminación e imperfección, que sólo podría quitarse por la ciencia de todas las especies posibles de ese género.

La ciencia que tiene por sujeto a la especie sólo considera lo que hace a la diferencia específica, y por lo tanto supone y continúa la ciencia del género, sin la cual no tendría un conocimiento completo de su mismo sujeto. No puede alguien dominar la ciencia del hombre si antes no posee la ciencia del animal, que es su género.

Ahora bien, puede ocurrir que una especie pueda recibir diferencias específicas ulteriores que constituyen nuevas subespecies, respecto a las cuales aquella es como género. Y ocurre también que un género puede tener género superior, en el que se distingue por cierta diferencia genérica. A este orden de géneros y subgéneros, especies y subespecies, corresponde entonces un orden de ciencias más genéricas o universales y ciencias más específicas o particulares. Así, por ejemplo, la ciencia de los animales está subordinada a la ciencia de los vivientes o biología; y la biología está subordinada a la ciencia de las sustancias corporales o física. Bajo la ciencia de los animales está la ciencia del hombre, que es especie última y no tiene otra subordinada, y multitud de otras ciencias, como la ciencia de las aves, y bajo ella la de las aves de rapiña y por debajo la caranchología.

En cuanto a las realidades accidentales. De modo parecido, aunque no idéntico, la ciencia de las realidades accidentales se subordina a la ciencia de las sustancias de las que dependen. Los accidentes no tienen quididad o esencia propiamente dicha, porque dependen de la sustancia. Sólo pueden ser definidos si se los considera a modo de sustancia, pero en su definición entra la referencia a la sustancia; ya sea a

modo de género, si se definen en concreto, ya sea a modo de diferencia, si se definen en abstracto [1]. Pero la relación no es la misma, porque en la esencia del accidente no entra la quididad misma de la sustancia, sino sólo la referencia a ella. Por lo tanto, la ciencia del accidente dependerá de la ciencia de la sustancia que le es sujeto propio, pero de manera indirecta.

Por ejemplo la óptica tiene como sujeto la cantidad de la luz; por lo tanto, no puede ignorar completamente la física de la luz; pero tampoco es necesario que el óptico sea previamente físico, porque la naturaleza de la luz no entra de manera directa en el sujeto de la óptica, sino en cuanto es sujeto de la cantidad.

Conclusión. Las ciencias guardan un orden necesario de anterioridad y posterioridad según se ordenan sus sujetos; orden difícil de precisar cuando no se trata de realidades sustanciales. Este es un orden primeramente de naturaleza, pero del cual se sigue un *ordo disciplinae* u orden de aprendizaje [2], pues normalmente conocemos primero lo general y luego lo particular.

II. Consideración refleja o lógica

En general. El hombre, según su modo propio de conocer, alcanza la ciencia por demostración a partir de ciertos principios primeros, alcanzados a su vez por inducción de la experiencia. Ahora bien, como acabamos de ver, toda lo que la ciencia considera depende de su sujeto, que es lo que *simpliciter* considera y bajo cuya razón considera a todo lo demás. Por lo tanto, todos los primeros principios tienen que obtenerse a partir de la inteligencia del *genus subiectum.*

La quididad o esencia del sujeto se entiende por la definición, integrada por el género próximo y la diferencia específica. El género próximo, como se dijo, se conoce perfectamente a la luz de las ciencias superiores; mientras que la diferencia específica se conoce a la luz de las causas propias. Estos elementos explicativos de la esencia del sujeto, contenidos en la definición, intervienen en los principios a manera de términos medios que permiten demostrar la pertenencia al sujeto de las propiedades, según el esquema genérico de demostración:

---

[1] Lo coloreado es una superficie visual, la coloración es una visualidad superficial.

[2] De sensu et sensatu, lect. 9, n. 2: "*Ordo disciplinae* requirit, ut a manifestioribus ad minus manifesta procedatur". — In de Divinis Nominibus, c. 2, lect. 2: "Oportet enim ad hoc quod doctrina sit manifesta, ut procedatur *secundum ordinem disciplinae*, a manifestioribus incipiendo et ab his per quorum cognitionem alia cognoscuntur".

La *propiedad* se sigue necesariamente de tal *elemento.*

Tal *elemento* pertenece a la definición esencial del *sujeto.*

La *propiedad* pertenece necesariamente al *sujeto.*

Las ciencias, entonces, tienen un *principio fundamental*: el que atribuye la definición al sujeto; y tienen además dos tipos de principios:

– *Principios propios.* Son aquellos que manifiestan relaciones necesarias entre las propiedades específicas y las causas propias que explican la diferencia en la definición del sujeto.

– *Principios comunes.* Son aquellos que manifiestan relaciones necesarias entre las propiedades genéricas y el género próximo. Estos pueden ser principios evidentes por sí mismos, si atribuyen las propiedades a las causas propias de los géneros, o principios que se demuestran en las ciencias superiores.

Puede ahora verse por qué llamamos «*subiectum*» a aquella cosa que *simpliciter* considera cada ciencia: porque es el sujeto de atribución de la definición (en el principio fundamental) y de todas las propiedades (en las conclusiones de la ciencia). También aparece la importancia que tiene en cada ciencia el análisis de las causas propias, pues sólo a su luz entendemos la definición del sujeto y los principios propios de los que parte toda demostración.

Un ejemplo concreto. La psicología o antropología considera al hombre y a todo lo que tiene que ver con él; el hombre es, por lo tanto, el sujeto de esta ciencia. El hombre se define como animal racional; por lo tanto, para saber por qué le pertenecen al hombre tales partes, propiedades y efectos, necesitamos saber perfectamente qué es ser animal y qué es ser racional.

Para saber qué es ser animal, debemos recurrir a la ciencia de lo animado; pero no sólo a ella, porque el animal se define como viviente sensible, y esta ciencia sólo va a considerar lo que hace propiamente a los *sensibles*; y como el viviente a su vez se define como sustancia viviente, para saber bien qué es ser animal debemos dominar primero el tratado de física general, luego el de biología y finalmente el del alma.

Para saber qué es ser racional, debemos investigar cuáles son las causas que hacen del hombre un animal propiamente racional. Al entender que el hombre tiene una forma o alma que se ordena como a su fin a la intelección, que tiene entonces un cuerpo organizado en servicio de la abstracción intelectual y que no puede ser causado completamente

por sus progenitores; se abre la posibilidad de entender el porqué de sus propiedades [1].

Vemos, por ejemplo, que el hombre es el único viviente erguido, esto es, que tiene la cabeza hacia el cielo; pues los brutos tienen una disposición horizontal y las plantas están dispuestas en sentido inverso, con sus bocas en tierra. Pues bien, el porqué de esta propiedad surge de la reducción al hombre de un principio biológico más general y de un principio propio tomado del fin específico del hombre:

Principio común: Todo viviente tiene la parte capital, que es la que realiza la función principal, dispuesta hacia el objeto principal.

Reducción al hombre: El hombre tiene la cabeza dispuesta hacia su principal objeto.

Principio propio: El principal objeto del hombre es Dios, que está en el cielo.

Conclusión: El hombre tiene la cabeza dispuesta hacia el cielo [2].

B. El sujeto de la Metafísica en particular

I. La Metafísica es la ciencia universal

Consideración real. Hemos visto que las ciencias cuyos sujetos se definen por un género y una diferencia, dependen y se subordinan a la ciencia del género. Y si este género, a su vez, se define por otro género superior, su ciencia está subordinada a la del género superior. Pero no se puede ascender indefinidamente ni en los géneros ni en las ciencias correspondientes. Por lo tanto, hay necesariamente un primer género o esencia, que no se define por referencia a otro superior, sino que se conoce por sí mismo y que entra de una manera u otra en la definición de los demás géneros. Este género es el sujeto de una ciencia que no está subordinada a ninguna otra, sino que, por el contrario, ordena y regula a las demás. Esta ciencia universal, que tiene por sujeto el género más universal, es lo que entendemos bajo el nombre de Metafísica.

[1] El fin es *causa causarum* y por eso da razón de la forma y la forma da razón de la materia; y del compuesto de materia y forma puede decirse algo del agente, si éste no es evidente (por demostración *quia*).

[2] Los animales tiene por principal función sentir y tiene sus cabezas vueltas al horizonte; las plantas tienen por función principal alimentarse y tienen sus partes capitales (las raíces) vueltas hacia las sustancias de la tierra. Cf. I, q. 91, a. 3, ad 3.

Como el sujeto se conoce a la luz de las causas y las causas explican por qué le pertenecen sus propiedades, la finalidad principal de esta ciencia será hallar las causas de su sujeto, que, como es el género más universal, serán las causas más universales y primeras [1].

Consideración lógica. La ciencia universal o Metafísica tiene, entonces, el género más universal como sujeto y los principios más comunes como principios propios, los cuales se hallan considerando lo que es el sujeto y sus causas.

Esta ciencia será necesariamente la que tiene más certeza, pues considera el sujeto más notorio y parte en sus demostraciones de los principios más evidentes. Lo primero y más notorio que alcanza el hombre al considerar las cosas por abstracción, es siempre lo más general y universal; y sólo después va entendiendo lo más particular. Por eso también son más evidentes los principios formados por las nociones más universales. Y como la evidencia y certeza de las conclusiones depende como de su causa de la evidencia y certeza de los principios; la ciencia de los principios primerísimos es la que posee mayor certeza [2].

De allí también la importancia de alcanzar la ciencia universal, porque si no se considera el género universal y los principios comunes que de él dependen, las demás ciencias particulares que le están subordinadas no podrían tener un conocimiento completo de sus sujetos, pues el género universal entra de un modo u otro en las definiciones de los mismos [3].

---

[1] Proemium in Metaph.: "Hoc enim est subiectum in scientia, cuius causas et passiones quaerimus, non autem ipsae causae alicuius generis quaesiti. Nam cognitio causarum alicuius generis, est finis ad quem consideratio scientiae pertingit".

[2] Proemium in Metaph.: "Ex quibus intellectus certitudinem accipit, videntur esse intelligibilia magis. Unde, cum certitudo scientiae per intellectum acquiratur ex causis, causarum cognitio maxime intellectualis esse videtur".

[3] Proemium in Metaph.: "Illa scientia maxime est intellectualis, quae circa principia maxime universalia versatur. Quae quidem sunt ens, et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus. Huiusmodi autem non debent omnino indeterminata remanere, cum sine his completa cognitio de his, quae sunt propria alicui generi vel speciei, haberi non possit. Nec iterum in una aliqua particulari scientia tractari debent: quia cum his unumquodque genus entium ad sui cognitionem indigeat, pari ratione in qualibet particulari scientia tractarentur. Unde restat quod in una communi scientia huiusmodi tractentur; quae cum maxime intellectualis sit, est aliarum regulatrix". — **Nota.** El genial *proemio* de Santo Tomás a la Metafísica busca dar una síntesis de lo que es esta ciencia, pero no pretende – como nosotros – seguir la *via inventionis*. Por eso no tomamos todo tal cual está allí. Santo Tomás hace una consideración más metafísica, nosotros más lógica, pues esta es la ciencia en la que nos apoyamos para introducirnos. No partimos de considerar la metafísica como sabiduría (como hace Santo Tomás) sino como ciencia universal; y no damos los tres argumentos metafísicos para mostrar que es la ciencia más intelectual, sino sólo argumentos de orden lógico para mostrar que es la ciencia más cierta.

II. El sujeto de la Metafísica es el ente en cuanto ente

¿Cuál es el género universal tomado como sujeto por la Metafísica? Es evidentemente el «ente», lo que aparece considerando al ente tanto en sí mismo como con respecto al intelecto, a los principios, a las propiedades y a las causas.

Considerado en sí mismo. Si nos remontamos en la definición de las cosas a los géneros superiores, llegamos a los diez géneros supremos o predicamentos, la sustancia y los nueve accidentes. Pero si se pregunta ¿qué es la sustancia? ¿qué son los accidentes? aún podemos explicarlos recurriendo a la noción de ente: la sustancia es «*lo que es* en sí» y el accidente «*lo que es* en otro»; pero «*lo que es*», *id quod est*, no es otra cosa que el *ente*. El ente es, por lo tanto, el género más universal; y nada puede hallarse ni pensarse que no pueda decirse que «es» de alguna manera. Todas las sustancias son; la cantidad y la cualidad, la relación, la acción y la pasión no son cosas por sí mismas, pero algo son; aun lo que todavía no es pero puede ser, como el hijo de los recién casados, algo es, porque poder ser no es lo mismo que no poder. Hasta lo que nunca podría ser, como la quimera o el mismo no-ser, algo son pues son pensados. Nada que pueda nombrarse está fuera del ente [1]. El ente es, por lo tanto, el género universal que debe ser tomado como sujeto por la ciencia universal o Metafísica.

Respecto al intelecto. Todo lo conocemos por el intelecto; pero el intelecto, como toda otra potencia, está determinado por naturaleza a un único objeto, que es lo primero que conoce y aquello bajo cuya razón conoce todo lo que alcanza a conocer. Pues bien, así como la vista tiene como objeto primero y propio el color y todo lo conoce bajo la razón de color; y así como el oído tiene como objeto el sonido y todo lo conoce bajo la razón de sonido; así también el intelecto tiene como objeto pri-

[1] I, q. 13, a. 11: "Hoc nomen *Qui est* est maxime proprium nomen Dei [...] propter eius *universalitatem*. Omnia enim alia nomina vel sunt minus communia; vel, si convertantur cum ipso, tamen addunt aliqua supra ipsum secundum rationem; unde quodammodo informant et determinant ipsum. Intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viae, secundum quod in se est, sed quemcumque modum determinet circa id quod de Deo intelligit, deficit a modo quo Deus in se est. Et ideo, quanto aliqua nomina sunt minus determinata, et magis communia et absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo a nobis. Unde et Damascenus dicit quod «principalius omnibus quae de Deo dicuntur nominibus, est *Qui est*, totum enim in seipso comprehendens, habet ipsum esse velut quoddam pelagus sustantiae infinitum et indeterminatum». Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus sustantiae rei, sed hoc nomen *Qui est* nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminate ad omnes; et ideo nominat ipsum pelagus sustantiae infinitum".

mero y propio el *ens*, es decir, *id quod est*, y todo lo que cae bajo la aprehensión del intelecto lo hace bajo la razón de ente, como alguna determinación suya [1]. Como el ente es, entonces, el objeto primero y propio del intelecto bajo el cual entiende todo lo que entiende, debe ser tomado como sujeto de la ciencia universal.

Respecto a los principios. El sujeto de la ciencia universal debe ser aquel en el cual se fundan los principios más comunes. Ahora bien, el principio comunísimo es el de no contradicción, que se funda inmediata y exclusivamente en la noción de ente. Porque el principio más evidente y que está implicado en todo juicio del intelecto, es el llamado *de no contradicción*: «Es imposible que lo que es no sea»; pues cuando decimos que los perros son adiestrables, damos por supuesto que si lo son, no pueden no serlo. Y este principio, como se ve, se funda en «lo que es» o ente: «El ente es y no puede no ser» [2]. Por lo tanto, el ente debe ser sujeto de la Metafísica.

Respecto a las propiedades. Todas las ciencias tratan de «lo que es» bajo cierta determinación particular; la psicología trata del ente en cuanto es hombre, la física trata del ente en cuanto cambia, las matemáticas tratan del ente en cuanto a la cantidad; y ninguna de las ciencias particulares trata del ente en cuanto ente. Ahora bien, como cada ciencia sólo considera las propiedades que se siguen *per se primo* de su sujeto; y lo que se sigue *per se* de lo particular no pertenece sino *per accidens* a lo universal, como político se sigue *per se* de animal racional y pertenece *per accidens* a animal; en consecuencia, ninguna de las ciencias particulares considera lo que se sigue *per se* del ente en cuanto ente. Pero es altamente necesario saber estas cosas, pues de ello depende el conocimiento de todo lo demás, porque el conocimiento de lo particular depende del conocimiento de lo común. Por lo tanto, es necesario que, por encima de todas las particulares, haya una ciencia

---

[1] Contra gentiles, l. II, cap. 83: "Adhuc. Cum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportet esse naturaliter unum obiectum: sicut visus colorem, et auditus sonum. Intellectus igitur cum sit una vis, est eius unum naturale obiectum, cuius per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita: sicut sub colore comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibiles. Quod non est aliud quam ens". In I Metaph. lect. 2, n. 46: "Primo in intellectu cadit ens". — De Veritate, q. 1, a. 1: "Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae Metaphysicae. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens".

[2] Contra gentiles, l. II, cap. 83: "Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens, et ea quae sunt per se entis inquantum huiusmodi; in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut *non esse simul affirmare et negare*, et alia huiusmodi".

universal que tenga como sujeto al *ente en cuanto ente*, en toda su universalidad [1].

Respecto a las causas. Mientras más anteriores y universales son las causas, más comunes son las naturalezas que dependen *per se* de ellas; la fotosíntesis es causa particular de la vida de muchos vegetales, pero la nutrición es causa más general de la vida de todos los cuerpos vivos. Ahora bien, la ciencia universal busca los primeros principios de las cosas y las causas altísimas. Por lo tanto, como la naturaleza de la que son principios y causas debe darse en todas las cosas, el sujeto de la ciencia universal no puede ser otro que el ente en cuanto tal. Esto se ve en la intención de los primeros filósofos que buscaban los elementos primeros por los que todas las cosas tenían ser [2].

Conclusión. Bajo la consideración de la ciencia universal o Metafísica caen – materialmente consideradas – *todas las cosas* y todos los aspectos de las cosas, esenciales o accidentales, actuales o potenciales, reales o pensados; pero – formalmente consideradas – no caen en cuanto son tales o cuales naturalezas particulares, sino *en cuanto son* o tienen relación con lo que es. Por eso decimos que el sujeto de la Metafísica es «lo que es *quocumque modo* en cuanto que es» o el «*ens communis inquantum ens*». La Metafísica, entonces, considera *simpliciter* al ente en cuanto tal, extendiendo su consideración a todo lo que le per-

[1] In IV Metaph. lect. 1, n. 530-531: "Scientiae aliae, quae sunt de entibus particularibus, considerant quidem de ente, cum omnia subiecta scientiarum sint entia, non tamen considerant ens secundum quod ens, sed secundum quod est huiusmodi ens, scilicet vel numerus, vel linea, vel ignis, aut aliquid huiusmodi. [...] Ad scientiam non pertinet considerare de his quae per accidens insunt subiecto suo, sed solum de his quae per se insunt. Geometra enim non considerat de triangulo utrum sit cupreus vel ligneus, sed solum considerat ipsum absolute secundum quod habet tres angulos aequales etc.. Sic igitur huiusmodi scientia, cuius est ens subiectum, non oportet quod consideret de omnibus quae insunt enti per accidens, quia sic consideraret accidentia quaesita in omnibus scientiis, cum omnia accidentia insint alicui enti, non tamen secundum quod est ens. Quae enim sunt per se accidentia inferioris, per accidens se habent ad superius, sicut per se accidentia hominis non sunt per se accidentia animalis. Necessitas autem huius scientiae quae speculatur ens et per se accidentia entis, ex hoc apparet, quia huiusmodi non debent ignota remanere, cum ex eis aliorum dependeat cognitio; sicut ex cognitione communium dependet cognitio rerum propriarum".

[2] In IV Metaph. lect. 1, n. 533: "Hic ostendit, quod ista scientia, quae prae manibus habetur, habet ens pro subiecto, tali ratione. Omne principium est per se principium et causa alicuius naturae: sed nos quaerimus prima rerum principia et altissimas causas, sicut in primo dictum est: ergo sunt per se causa alicuius naturae. Sed non nisi entis. Quod ex hoc patet, quia omnes philosophi elementa quaerentes secundum quod sunt entia, quaerebant huiusmodi principia, scilicet prima et altissima; ergo in hac scientia nos quaerimus principia entis inquantum est ens: ergo ens est subiectum huius scientiae, quia quaelibet scientia est quaerens causas proprias sui subiecti".

tenece necesariamente: sus propiedades universales y sus partes o modos principales, a la luz de las primeras causas [1].

III. Dificultades

Si se consideran los argumentos que se han esgrimido para mostrar que el sujeto de la Metafísica es el ente en cuanto tal, parecen poder volverse contra lo propuesto, demostrando que el sujeto no es el *ens communis* sino otra cosa. Esto ocurre especialmente con la consideración del ente en sí mismo y respecto al intelecto y a las causas. De allí se levantan tres objeciones de importancia.

1º El sujeto de la Metafísica no parece ser el ente sino la sustancia

Una noción equívoca, que significa cosas esencialmente diversas, no puede ser *en cuanto tal* – en su significado común – sujeto de una única ciencia. Aunque se dice «hombre» al hombre real y al hombre pintado, no hay una ciencia común que tome como sujeto al *homo aequivocus*: el hombre real es considerado por la antropología y el hombre pintado por el arte de la pintura. El *homo pictus* puede ser considerado por la antropología en cuanto que es propio del hombre manifestarse por el arte; y el hombre real puede ser considerado por la pintura en cuanto a sus formas; pero una ciencia tiene como sujeto un modo de entender hombre y la otro el otro; y ninguna el hombre en su significado común.

---

[1] Proemium in Metaph.: "Unde oportet quod ad eamdem scientiam pertineat considerare sustantias separatas, et ens commune, quod est genus, cuius sunt praedictae sustantiae communes et universales causae. Ex quo apparet, quod quamvis ista scientia praedicta tria consideret [primas causas, ens commune et sustantias separatas], non tamen considerat quodlibet eorum ut subiectum, sed ipsum solum ens commune". — In IV Metaph. lect. 1, n. 529: "Quia vero scientia non solum debet speculari subiectum, sed etiam subiecto per se accidentia: ideo dicit quod est quaedam scientia, quae speculatur ens secundum quod ens, sicut subiectum, et speculatur «ea quae insunt enti per se», idest entis per se accidentia". — In III Physic. lect. 6, n. 327: "Sed quia posset aliquis dicere quod consideratio de infinito pertinet ad philosophum primum ratione suae communitatis, ad hoc excludendum interponit quod non omne ens oportet esse finitum vel infinitum: nam punctus et passio, idest passibilis qualitas, sub nullo horum continetur: ea autem quae pertinent ad considerationem philosophi primi, consequuntur *ens inquantum ens est*, et non aliquod determinatum genus entis". — I, q. 44, a. 2, ad 2: "Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens inquantum est ens, et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt haec vel talia, sed secundum quod sunt entia. Hoc igitur quod est causa rerum inquantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas sustantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo".

Porque las ciencias tienen siempre como sujeto una naturaleza única y unívoca.

Ahora bien, el ente en su significado común es una noción no unívoca sino equívoca. El ente dicho de la sustancia es esencialmente diverso del ente dicho de los accidentes; más diversidad hay todavía entre el ente entendido en acto y entendido en potencia, que no es sino sólo puede ser; y aún más entre el ente real y el ente de razón. El *ens commune* en cuanto tal no puede ser, entonces, sujeto de una única y misma ciencia.

Pero si se tiene en cuenta que el accidente no tiene ser por sí mismo sino que lo tiene en la sustancia; si se tiene en cuenta que el ente en potencia es algo sólo en orden y referencia al ente sustancial en acto; si se considera que el ente de razón es algo sólo en la medida en que se lo piensa a modo de sustancia; entonces sí pueden considerarse todas estas cosas dentro de una misma ciencia. Pero esta ciencia no tiene como sujeto al ente en su sentido común, sino al ente en su sentido primero y simple, que es la sustancia [1].

Esta parece ser la opinión explícita de Aristóteles, que en el libro IV de la Metafísica dice: "El Ente se dice de varios modos; pero todo ente se dice en orden a un solo principio. Unos, en efecto, se dicen entes porque son sustancias; otros, porque son afecciones de la sustancia; otros, porque son camino hacia la sustancia, o corrupciones o privaciones o cualidades de la sustancia, o porque producen o generan la sustancia o las cosas dichas en orden a la sustancia, o porque son negaciones de alguna de estas cosas o de la sustancia. Por esto también decimos que el No-ente es No-ente. Pues bien, así como de todo lo sano hay una sola ciencia, igualmente sucede esto también en las demás cosas. Pertenece, en efecto, a una sola ciencia considerar no sólo lo que se dice según una sola cosa, sino también lo que se dice en orden a una sola naturaleza; pues también esto, en cierto modo, se dice según una sola cosa. Es, pues, evidente que también pertenece a una sola ciencia contemplar los entes en cuanto entes. Pero siempre la ciencia trata propiamente de lo primero, y de aquello de lo que dependen las demás cosas y por lo cual se dicen. Por consiguiente, si esto es la sustancia, de las sustancias tendrá que conocer los principios y las causas el filósofo" [2].

---

[1] In IV Metaph. lect. 1, n. 546: "Omnis scientia quae est de pluribus quae dicuntur ad unum primum, est proprie et principaliter illius primi, ex quo alia dependent secundum esse, et propter quod dicuntur secundum nomen; et hoc ubique est verum. Sed sustantia est hoc primum inter omnia entia. Ergo philosophus qui considerat omnia entia, primo et principaliter debet habere in sua consideratione principia et causas sustantiarum; ergo per consequens eius consideratio primo et principaliter de sustantiis est".

[2] *Metafísica*, libro IV, cap. 2, 1003b5-19. Traducción de García Yebra, Gredos 1990.

2º El sujeto es la sustancia sensible

Como bien se dice en el argumento respecto al intelecto, toda potencia está determinada a un único objeto, y todo lo que alcanza lo alcanza bajo la razón formal de su objeto. Pero la inteligencia del hombre está determinada por naturaleza a conocer por abstracción de la experiencia sensible; por lo tanto, su objeto propio no es el ente en toda la amplitud de su significación, sino el ente tal como se da en la sustancia sensible, o más exactamente, la quididad de las cosas materiales: "*Primum autem quod intelligitur a nobis secundum statum praesentis vitae, est quidditas rei materialis, quae est nostri intellectus obiectum*" [1]. Si luego la Metafísica asciende a la consideración del ente suprasensible, sólo puede hacerlo en cuanto tiene alguna relación esencial con las sustancias sensibles [2]. Por lo tanto, el sujeto *simpliciter* considerado por la Metafísica, parece ser «lo que es a modo de la sustancia sensible». De allí que, cuando Aristóteles comienza a tratar de la sustancia en el libro VII, trata de la sustancia corporal o sensible: "Al parecer, donde más claramente se da la sustancia es en los cuerpos... Tenemos, pues, que considerar cuáles de estas opiniones son acertadas o erróneas, y cuáles son las sustancias, y si hay algunas además de las sensibles o no las hay, y cómo son éstas [las sensibles]" [3].

3º El sujeto es la Sustancia separada

Como se dijo al tratar del sujeto de las ciencias en general, si una cosa tiene como causa propia y necesaria otra sustancia, la ciencia que considera esa cosa tiene como sujeto no la cosa sino su causa, pues la cosa sólo se conoce perfectamente en cuanto se conoce la causa en sí misma. Ahora bien, las sustancias sensibles o materiales tienen como causas propias y necesarias a las sustancias separadas de la materia, sobre todo a Dios, Causa primerísima de todas las cosas. Por lo tanto, la Metafísica no tiene como sujeto a las sustancias sensibles, ni a la sustancia en común, ni al ente en común, sino a la Sustancias separada: Dios. Este parece ser el pensamiento tanto de Aristóteles como de Santo Tomás.

---

[1] I, q. 88, a. 3: "Lo primero que entendemos según el estado de la vida presente, es la quididad de la cosa material, que es el objeto de nuestro intelecto". Cf. I, q. 85, a. 8; q. 87, a. 2 ad 2.

[2] I, q. 84, a. 7: "Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit".

[3] *Metafísica*, libro VII, cap. 2 1028b8-30.

Aristóteles. En el libro VI de la Metafísica, el Filósofo distingue la Metafísica o filosofía primera de la física justamente porque ésta trata de las sustancias materiales mientras que aquélla de las separadas de la materia, en especial de la sustancia divina, por lo que le da también el nombre de teología: "Puesto que la Física es una ciencia que versa sobre cierto género del Ente (pues trata de aquella sustancia que tiene en sí misma el principio del movimiento y del reposo), es evidente que ni es práctica ni factiva... La Física será una ciencia especulativa, pero especulativa acerca de un ente tal que sea capaz de moverse, y acerca de la sustancia, según el enunciado generalmente, pero no separable... Y, si hay algo eterno e inmóvil y separado, es evidente que su conocimiento corresponde a una ciencia especulativa, pero no a la Física (pues la Física trata de ciertos seres movibles) ni a la Matemática, sino a otra anterior a ambas. Pues la Física versa sobre entes separados, pero no inmóviles, y algunas ramas de la Matemática, sobre entes inmóviles, pero sin duda no separables, sino como implicados en la materia. En cambio, la Ciencia primera versa sobre entes separados e inmóviles. Ahora bien: todas las causas son necesariamente eternas, y sobre todo éstas; porque éstas son causas de los entes divinos que nos son manifiestos [= los cuerpos celestes]. Por consiguiente, habrá tres filosofías especulativas: la Matemática, la Física y la Teología (pues a nadie se le oculta que, si en algún lugar se halla lo divino, se halla en tal naturaleza [inmóvil y separada], y es preciso que la más valiosa se ocupe del género más valioso" [1]. Y agrega que, si no hubiera sustancias separadas, la física sería filosofía primera: "Pues bien, si no hay ninguna otra sustancia aparte de las constituidas por la naturaleza, la Física será Ciencia primera; pero, si hay alguna sustancia inmóvil, ésta [la Metafísica] será anterior y Filosofía primera, y universal precisamente por ser primera; y a ésta corresponderá considerar el Ente en cuanto ente, su quididad y las cosas que le son inherentes en cuanto ente" [2].

En los últimos libros de la Ética a Nicómaco, Aristóteles enseña que la felicidad del hombre, que necesariamente debe consistir en la operación intelectual, se halla en la contemplación de la Sustancia divina. Pero no puede ser que aquella Sustancia a cuyo conocimiento se ordenan todas las ciencias y en cuya consideración el hombre alcanza su fin, no sea sujeto de la ciencia suprema o Metafísica.

Santo Tomás. Tanto la sabiduría filosófica como la sabiduría cristiana consideran todo lo que es, en orden a Dios, principio y fin de todas las cosas; por lo que ambas merecen llamarse «teología». Se distinguen

[1] *Metafísica*, libro VI, cap. 1, 1025b19-1026a22.
[2] *Metafísica*, libro VI, cap. 1, 1026a28-33.

solamente en que la sabiduría cristiana parte de principios de fe mientras que la Metafísica de principios de razón. Ahora bien, Santo Tomás enseña que la sabiduría cristiana o teología tiene como sujeto a Dios: "*Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae*" [1]. Por lo tanto, la teología filosófica no tiene por qué tener un sujeto distinto.

Además, dice Santo Tomás que las matemáticas, la física y las demás ciencias particulares alcanzan su sujeto por abstracción – la primera abstrayendo la forma de la materia, las otras el todo de las partes –, mientras que la Metafísica lo alcanza por separación, esto es, por un juicio que niega del sujeto la materia y todo lo que se sigue de la materia, como la corporeidad, la temporalidad, la ubicación local, etc. [2]. Ahora bien, el *ens commune* es lo primero que alcanza el intelecto por abstracción de la experiencia sensible, sin necesidad de ningún juicio separativo. En cambio, de la Sustancia divina "no podemos saber qué es, sino más bien qué no es" [3], no pudiendo acceder a la quididad o esencia divina sino por *separatio* de toda condición material, conformando una teología negativa [4]. Por lo tanto, el sujeto de la Metafísica que, según Santo Tomás, no se alcanza sino por separación, no sería el *ens commune* sino la Sustancia divina separada de toda materia.

IV. Soluciones

La solución completa de estas serias dificultades no puede darse al inicio de la ciencia del ente, sino sólo después de haber tratado suficientemente la materia. Pero señalaremos las soluciones, dejando muchos puntos para ser aclarados más adelante.

---

[1] I, q. 1, a. 7: "Todo lo que trata la doctrina sagrada lo hace teniendo como punto de mira a Dios. Bien porque se trata de Dios mismo, bien porque se trata de algo referido a El como principio y como fin. De donde se sigue que Dios es verdaderamente el sujeto de esta ciencia".

[2] In Boet. de Trin. q. 5, a. 3: "In operatione intellectus triplex distinctio invenitur. Una secundum operationem intellectus componentis et dividentis, quae separatio dicitur proprie; et haec competit scientiae divinae sive metaphysicae. Alia secundum operationem, qua formantur quiditates rerum, quae est abstractio formae a materia sensibili; et haec competit mathematicae. Tertia secundum eandem operationem quae est abstractio universalis a particulari; et haec competit etiam physicae et est communis omnibus scientiis, quia in scientia praetermittitur quod per accidens est et accipitur quod per se est".

[3] I, q. 3, prologus: "Quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sedpotius quomodo non sit".

[4] Ibid.: "Potest ostendi de Deo quomodo non sit, *removendo* ab eo ea quae ei non conveniunt, utpote compositionem, motum, et alia huiusmodi.".

1º La sustancia no es el sujeto mismo de la Metafísica, sino su parte principal quoad nos

A pesar que el ente no es una noción unívoca sino que se dice de muchas maneras análogas, la ciencia del ente tiene unidad porque, como señala la objeción, la analogía del ente es de atribución intrínseca, teniendo un analogado principal en orden al cual se dicen todos los demás. Es verdad que, si consideramos todos los modos como el ente se presenta a nuestro intelecto, todos se entienden en orden a la sustancia, que es el modo principal. Ahora bien, si la sustancia fuera el primer analogado en el que el ente se da en toda la plenitud de su razón, la sustancia sería ciertamente el sujeto de la Metafísica, siendo equivalente llamarla ciencia del ente o ciencia de la sustancia. Pero cuando se analiza la sustancia en profundidad, como luego se hará, se halla que las diversas sustancias no son sino *participaciones* del ser según las diversas esencias sustanciales; mostrándose así que no son la realización plena de «lo que es». Por esta vía se llega a demostrar que el analogado primerísimo del ente es el Acto puro de ser, principio y causa de todo lo que es, pero que está más allá de lo que nuestro intelecto puede abarcar. Por lo tanto, la sustancia no es en sí misma sino un modo derivado del ente, aunque respecto a lo que nuestro intelecto puede conocer, *quoad nos*, es el modo o parte principal.

El sujeto de la Metafísica, entonces, no es propiamente la sustancia sino el *ens communis*; pero como, en sentido impropio, suele denominarse al todo por su parte principal, como se habla de almas en lugar de hombres y se denomina psicología – ciencia del alma – a la ciencia del hombre; así también no hay que extrañarse que a veces se hable de la Metafísica como ciencia de la sustancia, ya que la sustancia es, *quoad nos*, la parte principal del sujeto.

2º La sustancia sensible es la parte del sujeto más evidente quoad nos

El intelecto humano tiene dos aspectos esenciales de los que resultan dos condiciones en su objeto primero. El primero y más fundamental es lo que tiene *en cuanto intelecto*, pues en cuanto tal tiene como objeto propio el ente; el segundo es lo que tiene *en cuanto humano*, y es que conoce por abstracción de la experiencia sensible, lo que trae como consecuencia que alcancemos la primera noción bajo cierta composición, como una quididad que se da en un sujeto, lo que es propio de las sustancias sensibles.

El hecho que la primera noción clara y distinta de nuestro intelecto sea la de sustancia sensible, impone ciertas exigencias al orden que debe seguirse en la investigación y enseñanza de la Metafísica. Habrá que comenzar por ella la consideración del ente en cuanto tal, y los primeros problemas a resolver serán los que plantean la distinción entre sustancia y accidentes y entre sustancia primera o concreta y sustancia segunda o universal.

En conclusión, la sustancia sensible no es el sujeto de la Metafísica, sino que es el modo o parte más evidente *quoad nos* del sujeto, lo que exige que sea lo primero a considerar según el *ordo disciplinae* [1].

3º La Sustancia divina es considerada más bien como causa que como parte del sujeto de la Metafísica

Cada ciencia considera las causas del sujeto, a la luz de las cuales explica sus propiedades. Pero las causas pueden ser de dos géneros; unas pueden ser a su vez sustancias con esencia o naturaleza completa, otras pueden ser sólo principios sin esencia completa, como la materia y la forma en los cuerpos [2]. Si lo que se cree sujeto de una ciencia apareciera ser efecto formal y propio de una causa con esencia completa, debería tomarse como sujeto más bien la causa que el efecto; es lo que ocurre, como dijimos, entre el artefacto y la idea del artista. El sujeto bien determinado, en cambio, no se sigue como efecto formal y propio de las causas consideradas en sí mismas como sustancias; en este caso, las causas son sujeto, a su vez, de otra ciencia superior. Por ejemplo, el mixto tiene como causa material a los elementos, que son a su vez sustancias completas; pero el mixto no se sigue necesariamente de los elementos, porque respecto a la naturaleza de éstos, la posibilidad de la mezcla es accidental. Una es, entonces, la ciencia del mixto y otras dis-

[1] In VII Metaph. lect. 2, n. 1297-1301: "De sustantiis sensibilibus prius est agendum, quia huiusmodi sustantiae sensibiles sunt confessae apud omnes: omnes enim confitentur quasdam sensibiles esse sustantias. Sustantias autem non sensibiles, non omnes confitentur. Unde prius quaerendum est de sustantiis sensibilibus sicut de notioribus... Ideo prius dicendum est de essentiis sustantiarum sensibilium, quia hoc est praeopere, idest ante opus sicut praeparatorium et necessarium ad opus, ut ex his sustantiis sensibilibus, quae sunt magis manifestae quo ad nos, transeamus ad illud, quod est notius simpliciter et secundum naturam, idest ad sustantias intelligibiles, de quibus principaliter intendimus. Ita enim fit disciplina in omnibus rebus, sive omnibus hominibus, per ea quae sunt minus nota secundum naturam, procedendo ad ea quae sunt magis nota secundum naturam. Cum enim omnis disciplina fiat per ea quae sunt magis nota addiscenti, quem oportet aliqua praecognoscere ad hoc ut addiscat, oportet disciplinam nostram procedere per ea quae sunt magis nota quo ad nos, quae sunt saepe minus nota secundum naturam, ad ea quae sunt notiora secundum naturam, nobis autem minus nota".

[2] Cf. In Boet. de Trin. q. 5, a. 4.

tintas son las de los elementos, siendo éstas anteriores y aquella subordinada.

Pues bien, el ente tiene como causa propiísima, tanto eficiente como final, a la Sustancia divina, la que evidentemente tiene esencia completísima en sí misma. De allí que la ciencia del ente debería tomar como sujeto a la Sustancia divina, considerando los diversos modos del ente como sus efectos propios. Pero, aunque a la luz de la razón natural conocemos todo lo que es bajo la razón común de ente, sin embargo nos es imposible conocer la Quididad divina en sí misma, alcanzando a conocer a Dios sólo en cuanto es causa de todas las cosas. Por lo tanto, debido a la imperfección de la luz natural del intelecto, no podemos tomar como sujeto de la teología más que la noción común de ente, considerando a la Sustancia divina no tanto como parte del sujeto sino más bien como causa. Porque si bien la noción común de ente, considerada *en sí misma*, incluye evidentemente al Ente divino como analogado primero y principal; sin embargo, *quoad nos*, no podemos considerarlo parte del sujeto de la Metafísica porque no sólo no conocemos su esencia, sino que su misma existencia se alcanza por demostración «*quia*» a partir de los entes finitos, y del sujeto de toda ciencia debe preconocerse tanto «*an sit*» como «*quid sit*» [1].

Esto implica, por supuesto, una posesión imperfecta de la ciencia universal; pero, como diremos más adelante, la teología no es una ciencia humana sino divina, y el hombre participa de ella según su condición. A la luz de la fe se alcanza un cierto conocimiento de Dios en sí mismo, y la teología se participa entonces de modo más perfecto, pudiendo tomar como sujeto – según se debe – a la Sustancia divina en sí misma.

En conclusión, la Metafísica o teología filosófica tiene como sujeto al ente en cuanto ente y trata de Dios en cuanto es principio y causa de los entes; la teología revelada, en cambio, tiene como sujeto a Dios en cuanto Dios y trata de las cosas en cuanto son efectos de la Sustancia divina [2].

En cuanto a los argumentos tomados de Aristóteles y Santo Tomás, señalemos que el sujeto de la Metafísica se distingue del sujeto de la física en que éste *tiene necesariamente materia*, porque la física conside-

[1] In I Post. Anal. lect. 2, n. 15: "De subiecto oportet praecognoscere et *quid est* et *quia est*: praesertim cum ex definitione subiecti et passionis sumatur medium demonstrationis".

[2] In Boet. de Trin. q. 5, a. 4: "Theologia sive scientia divina est duplex. Una, in qua considerantur res divinae non tamquam subiectum scientiae, sed tamquam principia subiecti, et talis est theologia, quam philosophi prosequuntur, quae alio nomine metaphysica dicitur. Alia vero, quae ipsas res divinas considerat propter se ipsas ut subiectum scientiae et haec est theologia, quae in sacra Scriptura traditur". Ver todo el artículo.

ra el ente móvil y la materia es principio del movimiento; mientras que aquél *no necesariamente la tiene*, porque lo que pertenece *per se* a la especie, pertenece *per accidens* al género; ahora bien, la materia pertenece *per se* al ente móvil, que es sólo una parte o especie del ente universal, sujeto de la Metafísica; por lo tanto, el *ens communis* no incluye la materia entre sus causas propias. No sólo eso, sino que el ente móvil es ente de manera deficiente, porque lo que cambia puede ser y no es, o es y puede no ser; mientras que la razón de ente se da de modo perfecto en aquello que es en acto sin potencia a no ser. Esto explica las tres objeciones presentadas en torno a la *separatio* de la materia:

– Si no hubiera sustancias separadas de la materia, la causa material sería un principio universal del ente y la física sería la ciencia universal.

– La Metafísica se eleva a la consideración de las sustancias separadas como a la parte más noble y principal de su sujeto; pero no puede saber de ellas lo que son en sí mismas sino sólo lo que les pertenece en cuanto causas de las sustancias materiales, porque el conocimiento del hombre arranca de la experiencia sensible.

– Toda ciencia necesita comenzar sabiendo de su sujeto no sólo *an sit* sino también *quid sit*. Ahora bien, las ciencias particulares tienen *experiencia completa* de las cosas que consideran, pudiendo alcanzar por abstracción directa tanto la existencia como la diferencia especificativa de sus sujetos. La física, por ejemplo, tiene ante sus ojos las sustancias corporales y toca la diferencia entre lo que es permanecer en el ser y lo que es cambiar. La Metafísica, en cambio, tiene *experiencia parcial* de su sujeto, pues no puede alcanzar de modo inmediato las sustancias inmateriales y sufre entonces una especial dificultad para precisar lo característico de su sujeto, que es, justamente, la universalidad. Aunque el intelecto, que es una potencia inmaterial, alcanza al ente y a las primeras nociones comunes de manera inmaterial, es decir, sin relación necesaria con lo que se entiende como materia; sin embargo, como sólo se hallan de hecho en sustancias materiales, se hace difícil ver que esta mayor universalidad es ontológica y no puramente lógica. De allí que Santo Tomás diga, en alguna de sus obras, que la Metafísica no alcanza su sujeto por abstracción sino por un juicio divisivo o «*separatio*» [1]. Con esto no contradice su constante doctrina que el ente, sujeto de la

[1] Santo Tomás da esta doctrina sólo en su comentario al *De Trinitate* de Boecio (q. 5, a. 3, citado en la 3ª dificultad), obra de juventud; en sus obras de madurez, cuando vuelve a referirse a la triple distinción de las ciencias especulativas – física, matemáticas y metafísica – según sus sujetos, no habla ya de juicio separativo.

Metafísica, es lo primero que cae en el intelecto por la simple aprehensión; sino que no se tiene esta noción con la suficiente madurez como para comenzar la consideración Metafísica hasta que no se diga explícitamente que «el ente no es necesariamente material» [1].

[1] Esta «*separatio*» expresa, de manera negativa, la universalidad del ente. En cada ciencia puede decirse que es principio tanto la definición del sujeto como la proposición que predica la definición del sujeto. Decir que el ente es «*lo que es no necesariamente material*» es una manera de explicar la universalidad del ente frente a la experiencia del hombre, presente ya desde la primera concepción de esa noción por el intelecto. La proposición «el ente no es necesariamente material» equivale, entonces, al principio que predica la definición del sujeto. **Nota.** Tomamos así partido en una cuestión muy disputada dentro del tomismo, pero en esta parte introductoria no hay lugar para entrar en discusiones. Puede verse el *status quaestionis* del problema en Santiago Gelonch, *Separatio y objeto de la metafísica en Tomas de Aquino*, EUNSA 2002. En el comienzo del camino, al discípulo no le queda otra opción que seguir las preferencias del maestro, debe esperar las cumbres para juzgar por sí mismo.

Capítulo 3
Las propiedades de la Metafísica

A. Los nombres de la Metafísica, 448. — I. CIENCIA DEL ENTE COMÚN O «METAFÍSICA», 448. — II. CIENCIA DE LAS CAUSAS ALTÍSIMAS O «FILOSOFÍA PRIMERA», 450. — III. CIENCIA DE LA SUSTANCIA SEPARADA O «TEOLOGÍA», 453.

B. Unidad y verdad de la Metafísica, 455. — I. SI LA METAFÍSICA ES UNA, 455. — 1º Pareciera que la Metafísica no es una única ciencia, 455. — 2º La unidad de la Metafísica, 458. — 3º Solución de las dificultades, 459. — II. SI LA METAFÍSICA ES ESPECULATIVA, 462. — 1º La teología parece estar por encima de lo especulativo y lo práctico, 462. — 2º La Metafísica es ciencia especulativa, 464. — 3º La Metafísica, a diferencia de la teología cristiana, no es también práctica, 467.

C. Acerca de la bondad o dignidad de la Metafísica, 467. — I. «*DOMINA SCIENTIARUM*», 467. — 1º Superioridad de la experiencia sobre los sentidos, 468. — 2º Superioridad de las artes sobre la experiencia, 471. — 3º Superioridad de las ciencias sobre las artes, 473. — 4º Superioridad de la Metafísica sobre las ciencias, 473. — 5º La Metafísica es sabiduría, 478. — 6º La Metafísica es divina, 480. — II. «*ANCILLA THEOLOGIAE*», 482. — 1º Múltiples modalidades de una única Teología, 482. — 2º Relación entre teología revelada y filosofía, 483. — III. AFINIDAD CON LA LÓGICA, 487.

Como la naturaleza de una ciencia depende principalmente de su sujeto, después de precisar cuál es el sujeto de la Metafísica, ya podemos considerar algunas de sus propiedades más generales. Siendo ciencia del ente en general, no andaremos desencaminados si consideramos en ella las propiedades correspondientes a los aspectos más generales del ente, esto es, a la misma entidad y a la unidad, verdad y bondad. Por lo tanto, primero consideraremos aquellas propiedades más fundamentales que se siguen de lo que la Metafísica es, y en razón de las cuales se la llama también «filosofía primera» y «teología». Luego estudiaremos las maneras de unidad y verdad de la Metafísica, por las que pueda decirse «una o múltiple» y «especulativa o práctica». Finalmente consideraremos su bondad o dignidad, tanto en relación a las ciencias inferiores, respecto a las cuales es «sabiduría» y «*domina*», como en relación a la ciencia superior o teología revelada, respecto a la cual es humilde «*ancilla*» [1].

[1] En este capítulo incorporamos todas las cuestiones proemiales tratadas en el libro primero de la Metafísica de Aristóteles. En cuanto al orden de las cuestiones, imitamos a

A. Los nombres de la Metafísica

La ciencia universal ha recibido de los filósofos tres nombres propios que pretenden decir lo que ella más propiamente es: «*Metafísica*», «*Filosofía primera*» y «*Teología*» [1]. Como es una ciencia escondida, pues su sujeto trasciende la experiencia del hombre, estos tres honorabilísimos nombres le han sido también negados por muchos y conviene señalar las propiedades por las que los tiene bien merecidos. Como veremos, estas propiedades se reducen a una fundamental: la Metafísica es la ciencia intelectual por excelencia, "*maxime intellectualis*" dice Santo Tomás [2].

I. Ciencia del ente común o «Metafísica»

A la luz de lo dicho acerca del sujeto, se puede releer con provecho lo que explicamos sobre el significado de «Metafísica». La ciencia del ente en cuanto tal podría llamarse buenamente «ontología», pero conviene dejar impreso en el nombre la dificultad que la distingue de toda otra ciencia: el hecho que su sujeto trasciende los entes físicos que se ofrecen inmediatamente a la experiencia sensible del hombre.

Llamamos a esta ciencia «Metafísica», entonces, porque trata de lo que es más universal que todo lo que se ofrece a los sentidos: del ente en común y de lo que se sigue de él: lo uno y lo múltiple, el acto y la po-

Santo Tomás en la primera cuestión de la Suma, donde estudia la teología en sí misma. Después de establecer la necesidad de la teología, lo que corresponde a nuestro primer capítulo acerca de la existencia, considera lo que llamamos genéricamente «propiedades»: si es ciencia (a. 2), si es una (a. 3), si es especulativa o práctica (a. 4), de la comparación a las otras ciencias (a. 5) y si es sabiduría (a. 6). Aunque, a diferencia de lo que hemos hecho aquí, trata del sujeto recién al final, en el a. 7.

[1] Proemium in Metaph. in finem: "Secundum igitur tria praedicta, ex quibus perfectio huius scientiae attenditur, sortitur *tria nomina*. Dicitur enim *scientia divina* sive *theologia*, inquantum praedictas sustantias considerat. *Metaphysica*, inquantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum. Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia. Dicitur autem *prima philosophia*, inquantum primas rerum causas considerat".

[2] Proemium in Metaph.: "Scientia debet esse naturaliter aliarum regulatrix, quae *maxime intellectualis* est. Haec autem est, quae circa maxime intelligibilia versatur". Santo Tomás, en su *Proemio*, parte del nombre de «sabiduría» que la metafísica merece por relación a las otras ciencias y lo justifica remontándose a las tres propiedades que hacen de esta ciencia la *maxime intellectualis*, según las cuales recibe los tres nombres dichos. Nosotros seguimos fielmente su esquema, pero en sentido inverso: partimos del nombre de «metafísica», más cercano al sujeto, y descendemos al de sabiduría.

tencia, etc. Ahora bien, si comparamos el conocimiento intelectual con el conocimiento sensible, vemos que lo propio de aquél es lo universal y lo propio de éste es lo particular. De aquí se sigue que, dentro de una semejanza, haya una diferencia:

– *Semejanza.* Tanto el conocimiento intelectual como el sensible van de lo común y confuso a lo particular y claro. Según el sentido, primero conocemos el todo y luego las partes integrales; por ejemplo, primero conocemos la casa confusamente, sin distinguir sus partes, y luego prestamos atención a una parte después de otra conociéndolas claramente. Según el intelecto es semejante, primero conocemos los géneros más universales y luego los más particulares, estableciendo diferencias. Y como el género es un todo que contiene las especies como partes en potencia, sólo permite un conocimiento confuso de las cosas; quien conoce los animales como vivientes sensibles, sin más, tiene un conocimiento confuso de las especies, pues no conoce sus diferencias [1].

– *Diferencia.* Como lo propio del sentido es lo particular, mientras más particular es su objeto, es más cognoscible; y, aunque comienza conociendo primero el todo y después las partes, termina conociendo claramente el todo por medio del conocimiento de las partes. Como lo propio del intelecto, en cambio, es lo universal, su objeto es más inteligible mientras más universal; por lo tanto, comienza conociendo – como dijimos – el todo universal y después las partes o especies, pero – a diferencia del sentido – termina conociendo claramente las partes o especies por medio del conocimiento del todo o género. De allí que, si queremos explicar una cosa según el sentido, recurrimos a la descripción de las diversas partes que lo componen; en cambio, si queremos explicar o definir la misma cosa según el intelecto, recurrimos a la quididad de los diversos géneros bajo los cuales se incluye. Esto no sería así, si los géneros no fueran más evidentes para nosotros que las especies [2].

En resumen, aunque *en sí mismas* son más inteligibles y claras las nociones más particulares, pues tienen determinada y actualmente todos los aspectos esenciales de las cosas; sin embargo, *quoad nos* son

[1] In I Physic. lect. 1, n. 6: "Innatum est nobis ut procedamus cognoscendo ab iis quae sunt nobis magis nota, in ea quae sunt magis nota naturae; sed ea quae sunt nobis magis nota, sunt confusa, qualia sunt universalia; ergo oportet nos ab universalibus ad singularia procedere".

[2] In I Post. Anal. lect. 4, n. 43: "Oportet quod quoad nos, universalius sit prius et magis notum. In omni enim generatione, quod est in potentia est prius tempore et posterius natura, quod autem est completum in actu est prius natura et posterius tempore. Cognitio autem generis est quasi potentialis, in comparatione ad cognitionem speciei, in qua actu sciuntur omnia essentialia rei. Unde in generatione scientiae nostrae prius est cognoscere magis commune quam minus commune".

más inteligibles y claras las nociones más universales. Por lo tanto, dado que la Metafísica trata de las nociones *maxime* universales y, en consecuencia, *maxime* inteligibles *quoad nos*, resulta que la Metafísica tiene como propio ser la ciencia *maxime intellectualis* [1].

Corolarios. *Primero*. Si bien la Metafísica es la ciencia cuyos principios son los más claros y ciertos para nosotros, el conocimiento que permite de las cosas es general y confuso. No nos basta saber del hombre lo que le pertenece en cuanto ente, sino que debemos saber también lo que le es propio en cuanto cuerpo, en cuanto viviente, en cuanto sensible y en cuanto racional. La Metafísica es la ciencia universal no porque incluya explícita y actualmente la universalidad de los conceptos, como pretendía Descartes, sino porque considera el sujeto, los principios y las propiedades más universales de las cosas.

Segundo. Si bien la Metafísica exige ser completada por el conocimiento de las ciencias particulares; sin embargo, las ciencias particulares no podrían alcanzar un conocimiento claro de sus sujetos sin la Metafísica; porque las quididades más particulares y específicas se explican por las más universales, las primeras de las cuales son sujeto de la Metafísica [2].

II. Ciencia de las causas altísimas o «filosofía primera»

Objeción. Si la Metafísica es más intelectual porque trata de las nociones más universales, que son más inteligibles *quoad nos* pero en sí mismas más pobres y confusas, pareciera entonces merecer el título de «filosofía primera» porque debería ser la primera que estudian los jóvenes para empezar a pensar, al modo como los niños comienzan con las «primeras letras».

Aclaración. Los géneros universales son claros y simples considerados en el intelecto, pero son confusos y múltiples considerados en las cosas, sobre todo cuando no son unívocos sino análogos, como ocurre con el ente y sus propiedades. Por eso estas nociones constituyen cier-

---

[1] Proemium in Metaph.: "Maxime autem intelligibilia tripliciter accipere possumus... Secundo, ex comparatione intellectus ad sensum. Nam, cum sensus sit cognitio particularium, intellectus per hoc ab ipso differre videtur, quod universalia comprehendit. Unde et illa scientia maxime est intellectualis, quae circa principia maxime universalia versatur. Quae quidem sunt ens, et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus".

[2] Proemium in Metaph.: "Huiusmodi autem [ens, unum et multa, potentia et actus] non debent omnino indeterminata remanere, cum sine his completa cognitio de his, quae sunt propria alicui generi vel speciei, haberi non possit. Nec iterum in una aliqua particulari scientia tractari debent: quia cum his unumquodque genus entium ad sui cognitionem indigeat, pari ratione in qualibet particulari scientia tractarentur".

tamente la materia con que comienzan a pensar los jóvenes que se disponen a la filosofía; pero sólo consideradas reflexivamente como nociones, en cuanto conocidas, y no consideradas tal como se dan en las cosas; por lo que tal consideración pertenece a la lógica. Es así que, al estudiar los unívocos, se consideran los géneros supremos o categorías; al estudiar los análogos, se aprenden las nociones más universales o trascendentales; se consideran también los opuestos, las nociones de todo y parte, lo que se dice *per se* y *per accidens*, los cuatro géneros de «porqués» o causas, etc. Pero el que hace filosofía no se queda en la definición nominal de sus conceptos, sino que busca saber cómo son las cosas y cuáles las causas reales que las explican.

Filosofía primera. La Metafísica, entonces, tiene como sujeto al ente común y considera las partes, propiedades y efectos más comunes a la luz de sus causas propias. Ahora bien, hay que advertir que a la *communitas praedicationis* le corresponde una *communitas causalitatis*; es decir, si cierta razón se dice de más o menos cosas, es porque hay una causa más o menos común que lo explica [1]. Por lo tanto, la ciencia que considera las razones o formalidades que se dan en todas las cosas, investiga las causas de virtud más universal, que necesariamente serán las causas altísimas y primeras [2]. Por esta razón, Aristóteles le dio a la Metafísica el nombre de «filosofía primera» [3].

Propiedad. Las causas son siempre más inteligibles en sí mismas que los efectos, porque es más inteligible lo que tiene más ser y está más en acto, y las causas son entitativamente anteriores y más actuales que los efectos que de ellas dependen. Ahora bien, la filosofía primera considera las causas altísimas de las que depende toda la realidad, y de allí toma los principios para sus demostraciones. Por lo tanto, es la ciencia

---

[1] In II Physic. lect. 6, n. 189: "Causa universalis et propria, vel prior et posterior, potest accipi aut *secundum communitatem praedicationis*...; vel *secundum communitatem causalitatis*, ut si dicamus solem esse causam universalem calefactionis, ignem vero causam propriam: et haec duo sibi invicem correspondent".

[2] In II Physic. lect. 6, n. 189: "Manifestum est enim quod quaelibet virtus extenditur ad aliqua secundum quod communicant in una ratione obiecti; et quanto ad plura extenditur, tanto oportet illam rationem esse communiorem: et cum virtus proportionetur obiecto secundum eius rationem, sequitur quod causa superior agat secundum formam magis universalem et minus contractam. Et sic est considerare in ordine rerum: quia quanto aliqua sunt superiora in entibus, tanto habent formas minus contractas, et magis dominantes supra materiam, quae coarctat virtutem formae. Unde et id quod est prius in causando, invenitur esse prius quodammodo secundum rationem universalioris praedicationis; ut puta, si ignis est primum calefaciens, caelum non tantum est primum calefaciens, sed primum alterans".

[3] La llama filosofía primera (φιλοσοφία πρώτη) o protociencia (πρώτη ἐπιστήμη). Cf. Metaf. l. VI, c. 1, 1026a10-34; Física l. I, c. 9, 192a32-36; l. II, c. 2, 194b9-15.

más intelectual *simpliciter* y no sólo *quoad nos*; porque explica a la luz de las causas más inteligibles [1].

Anotaciones. *Primera.* Si bien las nociones más universales son las primeras conocidas, las más evidentes y por lo tanto las más fáciles según la simple aprehensión, porque el intelecto, como ocurre con la generación de las cosas naturales, procede de la potencia al acto y lo más universal está más en potencia; sin embargo, en la investigación de las propiedades y de las causas, se ponen primero en evidencia las menos comunes, porque considerando primero las causas particulares de tal especie o de tal género de cosas llegamos finalmente a comprender las causas más universales [2]. De allí que las cosas universales *in causando* son en sí mismas anteriores en evidencia (*prius nota secundum naturam*) pero de evidencia posterior *quoad nos*, mientras que con los universales *in praedicando* ocurre a la inversa, son primeros y más evidentes *quoad nos* que las nociones más particulares, mientras que en sí mismos son menos inteligibles por estar menos en acto. Agreguemos que, *quoad nos*, lo primerísimo son los singulares que caen bajo el sentido y preceden el conocimiento intelectual de los universales [3].

Segunda. Aunque la Metafísica tiene como sujeto los universales *in praedicando*, primeros que caen bajo nuestro entendimiento, sin embargo para explicar sus propiedades debe investigar las cosas más universales *in causando*, últimas en ser alcanzadas por nuestro intelecto. Por eso no es la primera ciencia en que se ejerciten los novicios, sino la última a la que pueden acceder los adelantados.

---

[1] In I Post. Anal. lect. 4, n. 42: "Et quia prius et notius dicitur dupliciter, scilicet quoad nos, et secundum naturam... ea, ex quibus procedit demonstratio, sunt priora et notiora simpliciter et secundum naturam, et non quoad nos".

Proemium in Metaph.: "Maxime autem intelligibilia tripliciter accipere possumus. Primo quidem ex ordine intelligendi. Nam ex quibus intellectus certitudinem accipit, videntur esse intelligibilia magis. Unde, cum certitudo scientiae per intellectum acquiratur ex causis, causarum cognitio maxime intellectualis esse videtur. Unde et illa scientia, quae primas causas considerat, videtur esse maxime aliarum regulatrix".

[2] Es difícil darse cuenta por qué una aguja imantada se orienta al norte si no se observa cómo se ordenan las limaduras de hierro ante un imán.

[3] In I Metaph. lect. 2, n. 46. Cf. Proemium in Libro de Causis, n. 2-3: "Quia vero effectus per causam cognoscitur, manifestum est quod causa secundum sui naturam est magis intelligibilis quam effectus, etsi aliquando quoad nos effectus sint notiores causis propter hoc quod ex particularibus sub sensu cadentibus universalium et intelligibilium causarum cognitionem accipimus. Oportet igitur quod simpliciter loquendo primae rerum causae sint secundum se maxima et optima intelligibilia, eo quod sunt maxime entia et maxime vera cum sint aliis essentiae et veritatis causa, ut patet per Philosophum in II *Metaphysicae*, quamvis huiusmodi primae causae sint minus et posterius notae quoad nos: habet enim se ad ea intellectus noster sicut oculus noctuae ad lucem solis quam propter excedentem claritatem perfecte percipere non potest".

III. Ciencia de la Sustancia separada o «teología»

Teología. Toda ciencia comienza conociendo la existencia y definición de su sujeto, y sospechando la existencia de ciertas propiedades. Y termina su labor cuando encuentra las causas que dan razón necesaria de la pertenencia o no de esas propiedades y otras insospechadas. Por eso puede decirse que el fin de una ciencia está en conocer las causas, entitativa y cognoscitivamente superiores al sujeto [1]. La Metafísica, dijimos, tiene como sujeto al ente común, cuya noción es la primera en caer bajo nuestro entendimiento. Pero para poder dar razón de las propiedades que se siguen del ente en cuanto tal, necesita investigar las causas de todo lo que es en cuanto es. Ahora bien, la causa de todas las cosas es necesariamente la más universal y, por lo tanto, es en sí misma el Ente supremo, al que se ordena como fin no sólo la Metafísica sino todo el hombre. Por lo tanto, si cualquier cosa puede ser denominada en razón del fin al que se ordena, con mayor razón merece serlo la Metafísica, cuyo fin es alcanzar la suprema Sustancia. Por eso Aristóteles llamó también a la filosofía primera «teología» o ciencia de Dios [2].

Maxime intellectualis. Algo es más cognoscible mientras más separado está de la materia; porque la materia es un principio potencial de indeterminación y es más cognoscible lo que está determinado y en acto. Por eso el intelecto sólo puede conocer aquello que está separado de alguna manera de la materia, y mientras más separado esté, más cognoscible es. Ahora bien, un primer grado de separación es el que abstrae de la materia singular, signada por la cantidad, como es propio de la física, que considera los entes naturales con materia sensible común. Un segundo grado es el de las matemáticas, que abstrae la cantidad no sólo de la materia signada, sino también de la materia sensible, guardando sólo la noción de sujeto sin naturaleza determinada, lo que se ha dado en llamar materia inteligible. El tercero y máximo grado de separación, es el de aquellas cosas que no son materiales en absoluto o que, al menos, no necesariamente se dan en materia. Y estas son las cosas que considera la Metafísica, pues trata del ente en común, que no necesariamente es material,

---

[1] Proemium in Metaph.: "Cognitio causarum alicuius generis, est finis ad quem consideratio scientiae pertingit". Como después se verá al tratar del método, el hallazgo de las causas es lo último en la *via resolutionis*, aunque luego se juzgue de las propiedades según la *via iudicii*.

[2] *Metafísica*, l. VI, c. 1, 1026a19: "Por consiguiente, habrá tres filosofías especulativas: la Matemática, la Física y la Teología (Θεολογική), pues a nadie se le oculta que, si en algún lugar se halla lo divino, se halla en la naturaleza inmóvil y separada, y es preciso que la ciencia más valiosa se ocupe del género más valioso. Así, pues, las especulativas son más nobles que las otras ciencias, y la Teología más que las especulativas".

y de la Sustancia divina, absolutamente inmaterial. Por lo tanto, la Metafísica considera las cosas *maxime* inteligibles, pues son las más separadas de la materia, y es, por lo tanto, la ciencia *maxime intellectualis* [1].

Maxime difficilis. Aunque las sustancias separadas son más inteligibles porque son *maxime in actu*, sin embargo no lo son para nosotros, porque nuestro intelecto se tiene a los entes inmateriales "como los ojos de los murciélagos a la luz del día" [2]. La razón está en que el alma humana es última en el orden de las sustancias intelectuales, por lo que *minime participat de virtute intellectiva*. Aunque la virtud intelectiva no es acto de un órgano corporal, sin embargo, el alma humana es por naturaleza acto del cuerpo; por eso tiene aptitud natural para conocer la verdad de lo corporal y sensible, que en sí mismo es menos apto para ser conocido por su materialidad, pero que alcanza a ser conocido por abstracción. Como este modo le es natural y *naturalia semper manet*, de ninguna manera puede elevarse a conocer la quididad de las sustancias inmateriales en sí mismas, que le son desproporcionadas [3]. Sólo puede alcanzar un cierto conocimiento en cuanto causas, demostrando su existencia por una demostración *quia* y juzgando de su naturaleza en razón de los efectos. Si se tiene en cuenta, entonces:

- que el sujeto y las propiedades de la Metafísica son *maxime universales in praedicando* y, por lo tanto, simples y fáciles consideradas en el intelecto, pero múltiples y difíciles consideradas en las cosas;
- que las causas investigadas por esta ciencia son *maxime universales in causando* y, por lo tanto, las más inteligibles en sí mismas, pero las más difíciles de hallar *quoad nos*;
- que la Causa suprema es *maxime immaterialis* y, por lo tanto, totalmente inteligible en sí misma pero totalmente por encima del intelecto humano [4];

---

[1] Proemium in Metaph.: "Maxime autem intelligibilia tripliciter accipere possumus... Tertio ex ipsa cognitione intellectus. Nam cum unaquaeque res ex hoc ipso vim intellectivam habeat, quod est a materia immunis, oportet illa esse maxime intelligibilia, quae sunt maxime a materia separata. Intelligibile enim et intellectum oportet proportionata esse, et unius generis, cum intellectus et intelligibile in actu sint unum. Ea vero sunt maxime a materia separata, quae non tantum a signata materia abstrahunt, sicut formae naturales in universali acceptae, de quibus tractat scientia naturalis, sed omnino a materia sensibili. Et non solum secundum rationem, sicut mathematica, sed etiam secundum esse, sicut Deus et intelligentiae. Unde scientia, quae de istis rebus considerat, maxime videtur esse intellectualis, et aliarum princeps sive domina".

[2] *Metafísica* l. II, c. 1, 993b10. Cf. In II Metaph. lect. 1, n. 284.

[3] In II Metaph. lect. 1, n. 285.

[4] In I Metaph. lect. 2, n. 46: "Illa enim quae sunt a materia penitus separata secundum esse, sicut sustantiae immateriales, sunt magis difficilia nobis ad cognoscendum, quam etiam universalia".

se ve que, si bien la Metafísica es la ciencia *maxime intellectualis*, es también la *maxime difficilis* [1].

Corolario. Si se considera el *ordo naturae* que existe entre las ciencias perfectamente constituidas, la Metafísica es la *primera*, porque considera los géneros universales y los primeros principios a la luz de las causas primeras; sin lo cual no podría haber un conocimiento completo de los géneros más particulares. Pero si se considera el *ordo disciplinae* según el cual se deben ir adquiriendo las ciencias, la Metafísica es la *última*; porque no se puede acceder a ella sin un prolongado ejercicio y maduración del intelecto. Primero hay que estudiar la *lógica*, donde se aprende el método general de las ciencias y se consideran las nociones universales en cuanto conocidas. Después la *matemática*, donde el intelecto se ejerce en nociones más abstractas. Luego hay que introducirse en las ciencias naturales, terminando con la *física*, donde el discípulo se ejerce en la consideración de las causas sensibles más universales; y con la *psicología*, donde se tiene un primer contacto con una realidad inmaterial, el intelecto. Por último hay que estudiar la *ética*, donde se llega a considerar a Dios como fin último del hombre [2]. Esta doble característica obliga a un estudio *cíclico* de la filosofía.

B. Unidad y verdad de la Metafísica

I. Si la Metafísica es una

1º Pareciera que la Metafísica no es una única ciencia

Primero. Una ciencia tiene unidad cuando es de un único género sujeto [3]. Ahora bien, el ente común no es un género único, sino que es

[1] In I Metaph. lect. 2, n. 45: "Illa scientia est difficillima, quae est maxime de universalibus".

[2] Proemium in Libro de Causis: "Philosophorum intentio ad hoc principaliter erat ut, per omnia quae in rebus considerabant, ad cognitionem primarum causarum pervenirent. Unde scientiam de primis causis ultimo ordinabant, cuius considerationi ultimum tempus suae vitae deputarent: primo quidem incipientes a logica quae modum scientiarum tradit, secundo procedentes ad mathematicam cuius etiam pueri possunt esse capaces, tertio ad naturalem philosophiam quae propter experientiam tempore indiget, quarto autem ad moralem philosophiam cuius iuvenis esse conveniens auditor non potest, ultimo autem scientiae divinae insistebant quae considerat primas entium causas".

[3] In I Post. Anal. lect. 41, n. 362: "Scientia dicitur una, ex hoc quod est unius generis subiecti".

una noción análoga que encierra bajo cierta confusión muchos géneros supremos esencialmente diversos. Por lo tanto, bajo el nombre de Metafísica se incluyen tantas ciencias como géneros supremos se distinguen en el ente.

Segundo. Aun cuando se justificara la existencia de una ontología general que trate del ente en común; así como la filosofía de la naturaleza no es ciencia una, sino que incluye una física general que trata del cambio en común y tantas otras ciencias subordinadas como géneros de cambios hay; así también habría que distinguir, dentro de lo que se denomina «Metafísica», una ontología general y otras metafísicas especiales que traten de los modos fundamentales del ente. Por lo tanto, como el ente común se divide en real y de razón, además de la ontología debe haber una gnoseología o crítica del conocimiento; como el ente real se divide en finito e infinito, debe distinguirse la teología filosófica; como en el ente finito se distingue especialmente el alma como sustancia separada, cabe hablar de una psicología metafísica. Así han dividido la Metafísica muchos de los escolásticos más recientes [1].

[1] **V. Remer SI**, en su *Summa Philosophiae Christianae*, edit. 4ª, Roma 1921, ordena los diversos tratados de la siguiente manera: I. *Logica minor*; II. *Logica mayor*; III. *Ontologia seu Metaphysica generalis*; IV. *Cosmologia quae est Philosophiae naturalis pars prima*; V. *Psychologia quae est Philosophiae naturalis pars altera*; VI. *Theologia naturalis seu Metaphysica specialis*. Después de afirmar que la metafísica es una única ciencia, agrega: "La división entre Metafísica general y particular pertenece a los filósofos más recientes. Como por la luz de la razón natural no podemos llegar a conocer las sustancias separadas de la materia, sino según que somos conducidos a ellas por los efectos, los antiguos no las trataban sino en cuanto son principios de todas las cosas, esto es, en aquella doctrina en la que se ponen las cosas comunes a todos los entes, que tiene como sujeto el ente en cuanto ente, que también llamaban Teología y la enseñaban íntegramente después de la Física. Los recientes, en cambio, en la Metafísica general, que llaman Ontología, tratan las cosas máximamente universales y comunes del ente en cuanto ente, y de las causas de las cosas; y la ponen inmediatamente después de la Lógica; en la Metafísica especial, en cambio, que dejan para después de la Física, tratan de Dios y de las demás cosas menos comunes. Seguiremos esta división, respetando la costumbre establecida por el uso".

J. Donat SI, *Summa Philosophiae Christianae*, Herder 1944, distribuye los tratados de manera semejante: I. *Logica*; II. *Critica*; III. *Ontologia*; IV. *Cosmologia*; V. *Psychologia*; VI. *Theodicea*; VII-VIII. *Ethica generalis et specialis*. Distingue la Metafísica de la Lógica, Crítica y Ética; y la divide en Metafísica general u Ontología y Metafísica especial: Cosmología, Psicología y Teodicea.

E. Hugon OP, en su *Cursus Philosophiae Thomisticae*, Paris 1935, se refiere a la división anterior: "Los recientes dividen la Metafísica en Metafísica General, que después de Wolf llaman Ontología, y en Metafísica especial, que abraza la Cosmología, Psicología y Teología natural"; pero la corrige aclarando que lo propio de la Filosofía de la Naturaleza debe estudiarse antes de la Metafísica, y por eso divide su tratado de Metafísica en tres partes: Metafísica psicológica, que trata del alma en cuanto trasciende lo material; Meta-

Tercero. Como enseña Santo Tomás en el *Proemio* a la Física, las ciencias especulativas se dividen en tres, según la materialidad de sus sujetos: la ciencia natural trata de lo que depende de la materia *secundum esse et secundum rationem*; la matemática de lo que depende *secundum esse sed non secundum rationem*; la Metafísica de lo que depende *nec secundum esse nec secundum rationem*. Ahora bien, la unidad de la ciencia natural y de la matemática no es específica sino genérica, pues cada una de ellas incluye muchas ciencias específicamente distintas: la física y la psicología pertenecen a la ciencia natural, la aritmética y la geometría a la matemática. Por lo tanto, la unidad de la Metafísica tiene que ser sólo genérica y no específica.

Cuarto. Las ciencias que proceden de géneros de principios diversos son diversas [1]; de principios particulares proceden las ciencias particulares, de los principios comunes procede la Metafísica. Ahora bien, hay dos géneros de principios comunes irreductibles el uno al otro: los principios comunes especulativos, que son objeto del hábito del *intellectus*, y los principios comunes prácticos, que son objeto de la *sindéresis*; aquellos tienen como sujeto al *ente* en común, éstos tienen como sujeto al *bien* en común. Por lo tanto, en la Metafísica deben distinguirse formalmente dos ciencias, una *ontología* de factura aristotélica que trata del ente y de la verdad especulativa, y una *agatología* de factura platónica que trata del bien y de la verdad práctica. Ambas son teologías, pues terminan en Dios, pero la teología especulativa lo considera como principio de todas las cosas y la teología mística como fin y felicidad de las personas.

---

física ontológica y Metafísica teológica o Teodicea. No deja claro si se trata de distinción formal o sólo material.

J. Gredt OSB, *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*, Herder 1937, dice: "La Metafísica se divide en Metafísica general, que trata del ente inmaterial en general, y Metafísica especial, que trata del ente inmaterial en especial. La Metafísica especial trata, en su primera parte, del ente inmaterial creado, y en su parte segunda del ente inmaterial increado o de Dios". Rechaza la inclusión de la Cosmología y Psicología dentro de la Metafísica, y también la costumbre de tratarlas entre la Ontología y Teodicea.

H. Grenier, *Cursus Philosophiae*, Quebec 1944, divide la Metafísica en una Metafísica general ostensiva, que corresponde con la ontología, y otra defensiva, equivalente a la crítica; y luego en una Metafísica del ente finito y del ente infinito. Pero aclara que la Metafísica es ciencia única y que esas divisiones son en partes materiales.

C. Boyer SI, *Cursus Philosophiae ad usum seminariorum*, Desclée 1950: "En nuestra Metafísica distinguiremos dos secciones: la primera tratará del ente en común y de lo que se sigue del ente, la otra del ente supremo o de Dios".

[1] In I Post. Anal. lect. 41, n. 365: "Una scientia est altera ab alia, quarum principia sunt diversa; ita quod nec ambarum scientiarum principia procedant ex aliquibus principiis prioribus, nec principia unius scientiae procedant ex principiis alterius; quia sive procederent ex eisdem principiis, sive alia ex aliis, non esset diversa scientia".

2º La unidad de la Metafísica

La unidad de una ciencia debe juzgarse mirando el sujeto, las propiedades y los principios [1]; pues bien, consideradas todas estas cosas, se ve que la Metafísica es ciencia específicamente una.

Sujeto. La unidad de una ciencia se debe considerar según la unidad del sujeto; porque la ciencia es como un movimiento de la razón, cuyo término final no es otro que el conocimiento del sujeto. Ahora bien, como ya se dijo al tratar del sujeto de la Metafísica [2], si bien el ente no es una noción unívoca sino análoga, todos los modos fundamentales que nuestro intelecto puede alcanzar determinadamente, se entienden como participación de alguno uno, el Ente divino, teniendo entonces unidad en cuanto especulable. Por lo tanto, la Metafísica es una ciencia formalmente única.

Propiedades. Todas las nociones que se siguen *per se* y propiamente del sujeto de una ciencia, ya sea como partes, como propiedades o como causas y efectos, deben ser tratadas por la misma y única ciencia especificada por ese sujeto. Todas aquellas otras nociones, en cambio, que pudieran pertenecer a ciencias subordinadas que tengan como sujeto subespecies del sujeto de la subordinante, no pertenecen *per se* sino *per accidens* al sujeto de ésta (porque lo que pertenece *per se proprie* a la especie, pertenece *per accidens* al género). Ahora bien, todas las nociones comunes que caen bajo la consideración de la Metafísica se siguen *per se* y propiamente del ente. Las partes o modos fundamentales del ente se reducen primeramente al ente en sí que es la sustancia, y últimamente al Ente divino; las propiedades trascendentales tales como lo uno, lo verdadero y lo bueno se convierten con el ente, de manera que todo lo que es, es uno, verdadero y bueno en cuanto que es, y viceversa; las causas y efectos más universales también se siguen de un modo u otro del ente [3]. Todo el libro V de la Metafísica de Aristóteles está dedi-

[1] Cf. el *Tratado de la Demostración*, cap. 8, B, II: «Comparación de las ciencias según la unidad o diversidad», p. 105-112.

[2] Cf. «1º La sustancia no es el sujeto mismo de la Metafísica, sino su parte principal quoad nos», p. 442.

[3] In IV Metaph. lect. 4, n. 571: "Eius est considerare primas passiones entis, cuius est considerare ens secundum quod est ens. Sed praedicta omnia [los opuestos y las nociones más comunes] sunt per se accidentia entis et unius secundum quod huiusmodi. Sicut enim numerus, inquantum huiusmodi, habet proprias passiones, ut superfluum, aequale, commensuratum et huiusmodi, quorum quaedam insunt alicui numero absolute, ut par et impar, quaedam uni per comparationem ad alterum, ut aequale: et etiam sustantia habet proprias passiones ut firmum, idest corpus, et alia huiusmodi. Similiter et ens inquantum ens, habet quaedam propria, quae sunt communia praedicta. Ergo consideratio eorum pertinet ad philosophum".

cado al análisis de las nociones más comunes que utiliza esta ciencia y Santo Tomás muestra como cada una de ellas tiene que ver con el sujeto de la Metafísica, ya sea como causas, ya como partes, ya como propiedades [1]. Por lo tanto, la Metafísica no sólo tiene unidad de género sino que es específicamente una única ciencia.

Principios. La unidad de una ciencia puede también discernirse según los principios primeros de los que parte, porque la ciencia es como un movimiento cuya unidad se considera no sólo según el término «*ad quem*»: el sujeto, sino también según la unidad del término «*a quo*»: los principios. Ahora bien, los principios comunes de los que parte la Metafísica están constituidos por las nociones comunes que, como acabamos de decir, se siguen todas del ente [2]. Por lo tanto, la Metafísica es una porque parte en sus demostraciones de unos mismos principios.

3º Solución de las dificultades

A lo primero. Las cosas que son semejantes solamente por cierta analogía de proporcionalidad no pertenecen a una misma ciencia, porque ninguna se sigue propiamente de la otra. Pero si caen bajo una misma denominación por analogía de atribución, según la cual las diversas cosas se dicen tales por relación a una principal, entonces sí pertenecen a la misma ciencia, como pertenece a la medicina todo lo que tiene que ver de un modo u otro con el arte de curar. Ahora bien, los diversos modos como se dice el ente no son sólo análogos por cierta proporcionalidad, sino sobre todo por analogía de atribución intrínseca, como ya se ha explicado. Por lo tanto, pertenecen a la única ciencia que trata del ente en cuanto tal.

---

[1] In V Metaph. lect. 1, n. 749: "Et quia ea quae in hac scientia considerantur, sunt omnibus communia, nec dicuntur univoce, sed secundum prius et posterius de diversis, ut in quarto libro est habitum; ideo prius distinguit intentiones nominum, quae in huius scientiae consideratione cadunt... Cuiuslibet autem scientiae est considerare subiectum, et passiones, et causas; et ideo hic quintus liber dividitur in tres partes. Primo determinat distinctiones nominum quae significant causas, secundo, illorum nominum quae significant subiectum huius scientiae vel partes eius... Tertio nominum quae significant passiones entis inquantum est ens".

[2] In IV Metaph. lect. 5, n. 595: "Propositiones per se notae sunt, quae statim notis terminis cognoscuntur... Illa autem sunt per se nota omnibus, quorum termini in conceptionem omnium cadunt. Huiusmodi autem sunt communia, eo quod nostra cognitio a communibus ad propria pervenit, ut dicitur in primo *Physicorum*. Et ideo istae propositiones sunt prima demonstrationum principia, *quae componuntur ex terminis communibus*, sicut totum et pars, ut, omne totum est maius sua parte; et sicut aequale et inaequale, ut, quae uni et eidem sunt aequalia, sibi sunt aequalia. Et eadem ratio est de similibus. Et quia huiusmodi communes termini pertinent ad considerationem philosophi, ideo haec principia de consideratione philosophi sunt".

A lo segundo. El sujeto de las demás ciencias naturales se tiene al sujeto de la física general como especies al género; por eso constituyen ciencias diferentes y subordinadas. Pero aquello que constituiría supuestamente una Metafísica especial, no se tiene al ente como especie al género sino como aspectos necesarios del ente en cuanto tal. Por lo tanto, su consideración no pertenece a ciencias distintas sino a la única Metafísica.

El ente de razón se distingue del ente real por cuanto existe sólo en la mente, pero no puede entenderse sino por relación con el ente real. Son entes de razón las *negaciones*, *privaciones* y *relaciones de razón* que la mente entiende a manera de entes, pues no puede de otro modo. Así se puede decir que la pared *es* no blanca (negación), el hombre *es* ciego (privación) y el género *es* universal (relación de razón); siendo que no son sino *tantum in mente*. Ahora bien, el ente de razón puede ser considerado de tres maneras:

a) En relación a la *ciencia*, en cuanto se ordena al conocimiento de los entes reales; y en cuanto tal pertenece a la consideración de la *lógica* [1].

b) En relación al *intelecto*, en cuanto es algo suyo; y entonces su consideración pertenece a la *psicología* o ciencia del intelecto [2].

c) En relación al *ente*, en cuanto su adecuación constituye la verdad; y así su consideración pertenece a la *Metafísica*, porque esta adecuación es tan universal como el mismo ente [3].

El Ente infinito no es cognoscible para nosotros en sí mismo sino sólo como causa de los entes finitos; por lo tanto, como la consideración del sujeto y de sus causas pertenecen a la misma ciencia, a la luz de la razón no hay una ciencia de Dios distinta de la Metafísica.

El alma, en cuanto es principio de un ente particular, el hombre, pertenece a la consideración de una ciencia particular, la psicología; sólo hay

---

[1] In IV Metaph. lect. 4, n. 574: "Ens est duplex: ens scilicet rationis et ens naturae. Ens autem rationis dicitur proprie de illis intentionibus, quas ratio adinvenit in rebus consideratis; sicut intentio generis, speciei et similium, quae quidem non inveniuntur in rerum natura, sed considerationem rationis consequuntur. Et huiusmodi, scilicet ens rationis, est proprie subiectum logicae".

[2] In VI Metaph. lect. 4, n. 1242: "Illius vero, scilicet entis veri, causa est aliqua passio mentis, idest operatio intellectus componentis et dividentis. Et ideo pertinet ad scientiam de intellectu".

[3] I, q. 17, a. 3: "Sicut bonum habet rationem appetibilis, ita verum habet ordinem ad cognitionem. Unumquodque autem inquantum habet de esse, intantum est cognoscibile. Et propter hoc dicitur in III *de Anima*, quod «anima est quodammodo omnia» secundum sensum et intellectum. Et ideo, sicut bonum convertitur cum ente, ita et verum".

que tener en cuenta que, en cuanto considera al alma como forma del cuerpo y principio de operaciones materiales, la psicología se subordina especialmente a las ciencias naturales que consideran los géneros superiores a los que pertenece el hombre en cuanto animal; pero en cuanto considera al alma como subsistente por sí misma y principio de operaciones inmateriales, se subordina inmediatamente a la Metafísica, reduciendo al hombre las verdades generales de la ciencia del ente común.

La escolástica de los últimos siglos sufrió una fuerte influencia de la filosofía moderna, en especial de la línea de pensamiento *Descartes-Leibniz-Wolff-Kant*, que la llevó a dividir la Metafísica en una general y varias especiales. El *cogito* cartesiano impone la crítica del conocimiento como una etapa previa indispensable para justificar el conocimiento del ente real, etapa que Kant declarará infranqueable. De allí en más toda la filosofía pasa a ser «metafísica», pero entendiendo por «física» la fisicomatemática moderna; y viendo en el «metá» el salto imposible que la crítica debía dar entre el pensamiento y el ente real. Por eso, después de la crítica aparece una «ontología» o Metafísica general que es, en realidad, una ciencia de las esencias entendidas como pura posibilidad de ser. Y por último se tiene la metafísica especial en un planteo tripartito de corte subjetivista: el yo, el mundo y Dios. Según la terminología impuesta por Wolff, al mundo lo estudia la «cosmología», al yo la «psicología» y a Dios la «teodicea», término en el que se reemplaza el *logos* (*ratio*) sobre Dios de la teología, por el término *dikeia*, que viene de *diké*: justicia, significando algo así como «justificación de Dios» [1]. Estas pésimas influencias comenzaron a corregirse con la vuelta al tomismo alentada por León XIII y los Papas posteriores, pero el Vaticano II acabó con los frutos que empezaban a percibirse [2].

---

[1] La S. Congregación de Seminarios y Estudios Universitarios dice en el *Ordinamento dei Seminari* para los obispos de Italia, del 26-4-1920: "La Filosofia razionale ha le sue parti, che sono: la Logica, la Metafisica generale, la Cosmologia, la Psicologia, la Teodicea, l'Etica col Diritto Naturale" (*Enchiridium Clericorum* n. 1538).

[2] **Regis Jolivet**, en su *Tratado de filosofía: Metafísica*, Buenos Aires 1957, denuncia la distinción entre metafísica general y especial: "La Metafísica – dice – no es otra cosa que la ciencia del ser en cuanto tal, y la Teología Natural o Teodicea no es sino una parte de ella"; y aclara en nota: "La expresión de Metafísica general es bastante impropia y parece suponer una concepción wolfiana de la Metafísica (que es dividida por Wolff, por Kant y en general por los modernos, en Metafísica general, que sería la Ontología, y en Metafísicas especiales: Cosmología, Psicología y Teología racionales). Hemos visto que este punto de vista es erróneo, porque, hablando en rigor, no existe una «Metafísica especial»" (p. 23). Pero no logra todavía librarse de considerar la crítica como un preámbulo necesario a la metafísica: "Todo lo que acabamos de decir del objeto de la Metafísica no vale, como lo hemos visto, sino *ex hypothesi*. Podemos y debemos, en efecto, preguntarnos si la inteligencia es realmente capaz de llegar al ser, es decir, cuál es el valor ontológico de la razón, tal es el objeto propio de la Crítica del conocimiento, que es como una in-

A lo tercero. La ciencia natural y la matemática tienen unidad genérica y multiplicidad de ciencias específicamente diversas porque el intelecto puede conocer en sí mismos los diversos subgéneros y especies en que se divide el sujeto de cada una. Si el hombre pudiera acceder al conocimiento de las diversas sustancias separadas en sí mismas, la ciencia suprema sería la teología, que tiene como sujeto a la Sustancia divina misma, y habría bajo ella tantas otras ciencias específicamente diversas como sustancias angélicas existan. La Metafísica como ciencia del ente común no existiría, pues valdría la objeción que señala el carácter analógico de esta noción. Si existe la Metafísica y tiene unidad no sólo genérica sino también específica, es porque sólo tenemos conocimiento del ente en común a partir de las sustancias sensibles, alcanzando el conocimiento de la Sustancia divina no en sí misma sino sólo como causa universal del ente.

A lo cuarto. El bien, que es sujeto de los principios prácticos, es un aspecto trascendental del ente, porque es bueno lo que es ente perfecto y hay bondad en la medida en que hay ser. Por lo tanto, los principios prácticos en cierta manera se reducen y subordinan a los especulativos, que tienen al ente como sujeto; y en consecuencia, la ciencia de los principios prácticos, que no es otra que la ética, está subordinada a la ciencia del ente en cuanto tal. No hay una Metafísica del bien y del amor distinta de la única Metafísica del ente y de la verdad.

II. Si la Metafísica es especulativa

La última dificultad nos introduce en el problema de saber cómo se tiene la Metafísica en orden a la verdad, es decir, si es especulativa o práctica. Nos preguntaremos primero si la Metafísica está por encima de la distinción entre lo especulativo y lo práctico, y luego daremos solución a la cuestión.

1º La teología parece estar por encima de lo especulativo y lo práctico

Si consideramos la eminencia del sujeto de la Metafísica, de los principios de que parte, del hábito que constituye y, sobre todo, de las

troducción a la Metafísica. Por lo demás, la Crítica es de naturaleza metafísica... debe preceder a la Ontología, pero debe ir después de la Psicología... si la Crítica es, dentro de la Metafísica, una disciplina particular, con un objeto formal propio [se ve luego]... en realidad, según se verá mejor más adelante, la Crítica es un aspecto especial del saber filosófico más bien que una disciplina particular" (p. 24). La renguera de Jolivet viene de considerar que el sujeto de la metafísica es el ente *inmaterial*, mientras que Santo Tomás dice solamente que es el ente *no necesariamente material*.

causas a que se remonta, parece que debe decirse que la Metafísica es a la vez especulativa y práctica, por cuanto incluye por eminencia ambas partes de esta distinción.

Sujeto. El intelecto se divide en especulativo y práctico según que considera los entes *speculabiles* o los entes *operabiles* [1]; ahora bien, la Metafísica considera el ente en común, por encima de toda distinción; por lo tanto, la Metafísica está por encima de la distinción entre especulativo y práctico, y puede decirse tanto especulativa como práctica. Aunque si tenemos en cuenta que los *speculabilia* tienen prioridad sobre los *operabilia*, podríamos decir que la Metafísica es más especulativa que práctica, sin dejar de ser práctica, pues no deja de considerar el *agere* y el *facere* como partes de lo que es.

Principios. La Metafísica parte de los primeros principios comunes, mientras que las demás ciencias parten de primeros principios particulares. Ahora bien, aunque los principios comunes *per se nota quoad nos* son de dos géneros: unos especulativos, considerados por el hábito del *intellectus*, y otros prácticos, considerados por el hábito de la *synderesis*; sin embargo, la Metafísica es una única ciencia porque se remonta a los principios más comunes que están más allá de la evidencia inmediata del hombre y que dan razón tanto de los principios especulativos como de los principios prácticos. Por lo tanto, la Metafísica está por encima de lo especulativo y práctico; aunque es más especulativa, porque los principios especulativos tienen prioridad sobre los prácticos.

Hábito. Tanto la Metafísica como las ciencias particulares son hábitos que perfeccionan el intelecto respecto a las verdades que no son evidentes por sí sino por demostración [2]. Pero la Metafísica se distingue y supera a las demás ciencias porque, como se remonta a las causas altí-

[1] De Ver. q. 15, a. 3 arg. 3: "Per rationem dirigimur et in speculabilibus et in operabilibus".

[2] I-II, q. 57, a. 2: "Verum autem est dupliciter considerabile, uno modo, sicut per se notum; alio modo, sicut per aliud notum... Verum autem quod est per aliud notum, non statim percipitur ab intellectu, sed per inquisitionem rationis, et se habet in ratione termini. Quod quidem potest esse dupliciter, uno modo, ut sit ultimum in aliquo genere; alio modo, ut sit ultimum respectu totius cognitionis humanae. Et quia ea quae sunt posterius nota quoad nos, sunt priora et magis nota secundum naturam, ut dicitur in I *Physic.*; ideo id quod est ultimum respectu totius cognitionis humanae, est id quod est primum et maxime cognoscibile secundum naturam. Et circa huiusmodi est sapientia, quae considerat altissimas causas, ut dicitur in I *Metaphys.*. Unde convenienter iudicat et ordinat de omnibus, quia iudicium perfectum et universale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas. Ad id vero quod est ultimum in hoc vel in illo genere cognoscibilium, perficit intellectum scientia. Et ideo secundum diversa genera scibilium, sunt diversi habitus scientiarum, cum tamen sapientia non sit nisi una".

simas, puede juzgar y ordenar todas las cosas, por lo que se dice y es sabiduría. Ahora bien, dado que el juicio eminente de la sabiduría se extiende a todo lo que consideran particularmente las ciencias y que las ciencias se dividen en especulativas y prácticas; por lo tanto, parece ser un hábito que abarca por eminencia tanto a lo especulativo como a lo práctico [1].

Causas. La Metafísica alcanza un conocimiento eminente sobre todas las cosas porque se remonta a la Causa divina, por lo que merece el nombre de teología. Ahora bien, como la teología, siendo una, juzga a la luz de la Primera Causa todo lo que las demás ciencias consideran a la luz de causas particulares; por lo tanto, aunque las demás ciencias se dividen en especulativas y prácticas, la teología abarca en sí misma ambas modalidades; porque Dios no sólo es causa primera de la existencia y naturaleza de las cosas, sino también de sus acciones y fabricaciones. Aunque es más especulativa que práctica, porque trata principalmente de las cosas naturales y divinas que de los actos humanos, de los que considera el Bien al que se ordenan como a fin. – Esto es lo que dice Santo Tomás de la teología revelada, pero no parece que deba juzgarse distinto de la teología filosófica [2] –.

2º La Metafísica es ciencia especulativa

Una ciencia puede decirse especulativa por tres motivos [3]:

– en primer lugar, *por parte de las cosas de las que se tiene ciencia*, en cuanto no sean operables por el que tiene la ciencia;

– además, *en cuanto al modo de saber*, pues aun las cosas operables pueden considerarse de un modo especulativo y no según que son operables, como cuando se considera una casa definiendo, dividiendo y considerando sus predicados universales; porque algo es operable en

[1] In III Sent. d. 35, q. 2, a. 3, qla. 2, arg. 1: "Quia quanto aliqua cognitio est altior, tanto ad plura se extendit. Sed scientia donum est altior quam scientia quae ponitur virtus intellectualis. Ergo cum scientia quae est virtus intellectualis, se extendat ad operabilia et speculabilia, videtur quod multo fortius scientia quae est donum". Lo que se dice del don de ciencia parece poder decirse de la sabiduría.

[2] I, q. 1, a. 4: "Sacra doctrina, ut dictum est, una existens, se extendit ad ea quae pertinent ad diversas scientias philosophicas, propter rationem formalem quam in diversis attendit, scilicet prout sunt divino lumine cognoscibilia. Unde licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque; sicut et Deus eadem scientia se cognoscit, et ea quae facit. Magis tamen est speculativa quam practica, quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit".

[3] I, q. 14, a. 16.

cuanto se aplica la forma a la materia y no en cuanto se resuelve el compuesto en sus principios universales formales;

– principalmente, *en cuanto al fin*, que es en lo que se distingue propiamente el intelecto práctico del especulativo; porque el intelecto práctico se ordena a la operación como a fin, mientras que el fin del intelecto especulativo es la consideración de la verdad [1].

Si tenemos en cuenta estos tres aspectos, debemos decir que la Metafísica no sólo es principalmente especulativa, sino que lo es exclusivamente y que es la ciencia especulativa por excelencia.

Ex parte rerum scitarum. Como el sujeto de la Metafísica es el ente en común, entran bajo su consideración todas las cosas, tanto las no operables por el hombre como las operables. Pero la parte principal del sujeto está constituido por aquellas cosas que son en sí, las sustancias; y éstas no son operables por el hombre sino que están dadas en la naturaleza. En poder del hombre sólo están sus acciones libres o las formas accidentales de sus artefactos. Por lo tanto, como el ente en común es principalmente no operable, la ciencia que lo considera es principalmente especulativa.

Quantum ad modum sciendi. Si bien la Metafísica también considera las cosas operables, pues investiga qué modo de ser tiene el conocimiento y el amor, qué relación guardan con el ente y el bien, qué es lo práctico, qué es la acción prudencial y qué es el arte; sin embargo, investiga todo esto de un modo exclusivamente especulativo, hallando sus principios y propiedades universales a la luz de las causas altísimas. Por lo tanto, la Metafísica es ciencia exclusivamente especulativa, pues aun las cosas prácticas las considera de modo exclusivamente especulativo.

Quantum ad finem. Considerando ahora el fin, hay que decir que la Metafísica no sólo es especulativa, sino que lo es por excelencia; porque no sólo busca la verdad por sí misma, sino que el saber metafísico es el fin último del hombre. Esto puede verse considerando tanto la naturaleza del hombre, como sus operaciones y sus fines [2]:

Naturaleza. Cada cosa apetece naturalmente su propia perfección, como se dice que la materia desea la forma y lo imperfecto su perfección. Ahora bien, aquello por lo que el hombre es hombre, es el intelecto, que considerado en sí mismo es *in potentia omnia*, y no se reduce al

[1] In III de Anima, lect. 15, n. 820: "Intellectus, qui movet, est intellectus qui ratiocinatur propter aliquid, non propter ratiocinari tantum; et hic est intellectus practicus, *qui differt a speculativo secundum finem.* Nam speculativus speculatur veritatem, non propter aliquid aliud, sed propter seipsum tantum; practicus autem speculatur veritatem propter operationem".

[2] In I Metaph. lect. 1, n. 1-4.

acto sino por la ciencia universal, porque antes de entender no es nada de las cosas que son. Por lo tanto, el hombre desea la ciencia de todas las cosas o hábito de la Metafísica como la materia desea la forma, esto es, como a su última perfección.

Operación. Cada cosa tiene una inclinación natural a su propia operación. Ahora bien, la operación propia del hombre es entender, pues por esto difiere de las demás cosas. De allí que el deseo del hombre se incline *naturaliter* a entender, y en consecuencia, a entender por las causas altísimas, que es en lo que se termina de entender. Por lo tanto, la contemplación metafísica es la última operación que se desea por sí y no por otra superior.

Fin. El hombre busca huir del mal y unirse al bien. Ahora bien, el mal primero del hombre es la ignorancia y su bien último es la contemplación de la Sustancia divina. Para huir de la ignorancia el hombre comienza a filosofar, pues al observar un efecto del que se esconde la causa, se despierta en él la admiración y la duda, que lo mueven a la investigación científica, la que no termina hasta alcanzar la ciencia de las causas últimas; pero el que tiene como fin huir de la ignorancia, busca la ciencia por sí misma y no por alguna utilidad [1]. Además, cada cosa desea unirse a su principio, pues en eso consiste la perfección de cada uno; pero el principio del hombre es la Sustancia divina, a la que el hombre se une por la contemplación teológica, de allí que en esto consiste su última felicidad. Por lo tanto, el hombre busca la Metafísica *propter seipsam*, pues no la busca por alguna utilidad, sino porque en ella evita la ignorancia y halla la felicidad. Por eso a los que cultivan la sabiduría se los llamó «filósofos»; porque el que quiere algo por alguna utilidad, más quiere la utilidad que el algo que busca; pero el que estudia la Metafísica, la busca por sí misma y es verdadero «amante de la sabiduría» [2].

Prueba *per signum* [3]. Los hombres recién comenzaron a buscar la sabiduría cuando ya habían alcanzado casi todo lo necesario para la vida, para el placer que consiste en cierta vida de quietud y lo necesario para la erudición, como son las ciencias lógicas, que no se buscan por sí mismas sino como introductorias a la ciencia. Por lo tanto, es evidente que no comenzaron a buscarla por otra cosa sino por sí misma. Nadie

[1] In I Metaph. lect. 3, n. 53-56.

[2] A los que se dedicaban al estudio de la sabiduría se los comenzó llamando sabios (σοφός); pero al interrogar a Pitágoras qué se consideraba, no quiso llamarse sabio, pues le pareció presuntuoso, sino amante de la sabiduría, filósofo. De allí en más los sabios se llamaron filósofos.

[3] In I Metaph. lect. 3, n. 57.

busca lo que tiene, y a la sabiduría la buscaron una vez poseídas todas las otras cosas, señal que era buscada por sí misma y como último bien.

3º La Metafísica, a diferencia de la teología cristiana, no es también práctica

La Metafísica, entonces, es ciencia exclusivamente especulativa y no práctica. Si bien considera las cosas prácticas, sus principios y las ciencias correspondientes, lo hace de un modo y con un fin especulativo. La teología revelada es principalmente especulativa pero también práctica, porque bajo la misma luz y hábito sobrenatural de la fe recibe tanto principios especulativos como prácticos; de manera que los juicios y conclusiones en modo y finalidad prácticos no dejan de pertenecer al mismo hábito teológico. Pero bajo la luz de la razón, uno es el hábito de los principios especulativos, el intelecto, del que parte la consideración de la Metafísica y de las demás ciencias teóricas; y otro es el hábito de los principios prácticos, la sindéresis, del que parte la consideración de la ética y demás hábitos prácticos, como la prudencia y las artes. Esta diferencia pone de manifiesto el carácter totalmente divino de la sabiduría cristiana, que engloba bajo un único saber lo que la razón sólo puede considerar en múltiples ciencias.

C. Acerca de la bondad o dignidad de la Metafísica

Si comparamos la Metafísica con los otros conocimientos y ciencias desde el punto de vista de la excelencia científica, le hallamos dos propiedades: su *nobleza* relativa a las otras ciencias racionales, respecto a las cuales merece llamarse «sabiduría», y su *villanía* en relación a la sabiduría cristiana. De modo más particular, conviene también señalar la especial *afinidad* que tiene la Metafísica, saber racional supremo, con el ínfimo: la lógica.

I. «Domina scientiarum»

Para alcanzar una idea cabal de la dignidad de la Metafísica en relación a los demás modos de conocimiento racional, conviene ir comparando por grados hasta justificar la atribución exclusiva a la Metafísica del nombre de sabiduría.

1º Superioridad de la experiencia sobre los sentidos [1]

El hombre se asemeja a los demás animales en que tiene sentidos y se distingue primeramente de ellos en que alcanza experiencia. Señalemos entonces los diferentes grados de perfección que se dan en los sentidos, tanto en razón de los objetos como de los hábitos que puedan constituir, y la superioridad de la experiencia.

En razón del objeto. Los sentidos sirven para dos cosas, *ad cognitionem rerum et ad utilitatem vitae*; de allí que no son queridos sólo por otra cosa, en cuanto útiles para la vida, sino también por sí mismos, en cuanto cognoscitivos. Por este motivo, el sentido más perfecto y más querido es la vista, porque no sólo es muy útil para la vida, sino que es de todos el más cognoscitivo, pues permite conocer mejor y más cosas:

– *Visus perfectius cognoscit*. Mientras más inmaterial es una potencia cognoscitiva, más perfecta es *in cognoscendo*. Ahora bien, la vista es el sentido más inmaterial; porque tanto los órganos como los medios de todos los demás sentidos externos reciben una inmutación corporal, como el objeto del tacto, que calienta o enfría, o el del oído, que hace vibrar el aire y el tímpano; mientras que la pupila es inmutada por la luz, que no tiene carácter corporal, y el medio diáfano tampoco lo tiene necesariamente [2]. Por lo tanto, como su órgano es menos modificado por la inmutación sensible, la vista juzga con más certeza y perfección acerca de sus sensibles propios que los demás sentidos.

– *Visus plura demonstrat*. La vista permite conocer más cosas, porque sólo por ella podemos conocer lo muy lejano, como son los cuerpos celestes o lo muy pequeño, pues no hay nada más sutil que la luz; y por lo mismo permite conocer más diferencias en las cosas, porque pone de manifiesto la cantidad y los sensibles comunes que de ella se siguen, como la figura, la magnitud, el movimiento, etc., hasta en sus más pequeñas divisiones [3].

---

[1] In I Metaph. lect. 1, n. 5-16.

[2] Santo Tomás dice que la vista recibe la especie del color *secundum esse spirituale* (n. 6); pero, aunque no podemos decir lo mismo, pues la ciencia actual enseña que la luz produce efectos físicos, sin embargo no tiene materia ni es cuerpo, ni tiene características corpóreas el éter o vacío por el que se transmite.

[3] Santo Tomás dice que la vista y el tacto se extienden a las cosas mismas, a diferencia de los otros sentidos, que lo hacen no a las cosas mismas sino a lo que procede de ellas, como el gusto, el olor o el sonido (n. 8). Pero ahora no podemos decir lo mismo, porque parece que la luz es también un fluido procedente de las cosas. Aunque es tan veloz su propagación, que en las cosas próximas equivale a un contacto inmediato. Al decir que la luz es muy sutil, nos referimos tanto a que no parece ser cuerpo como a la extrema pequeñez de sus longitudes de onda, cosas ambas que le permiten ser reflejada por cosas o partes de cosas muy pequeñas.

Todos los animales brutos tienen *naturaliter* sentidos, pero no todos tienen todos los sentidos, sino sólo los más perfectos. Todos tienen el sentido del tacto, que es como el fundamento de todos los otros sentidos. No todos tienen la vista, porque es el más perfecto para conocer, en cambio el del tacto es el más necesario, pues es capaz de conocer aquellas cosas de que el mismo animal está compuesto (lo cálido, frío, húmedo y seco). De allí también que el tacto sea el primero en existir *in via generationis* [1].

En razón del hábito. Si consideramos el posible perfeccionamiento del conocimiento sensible en razón de su ejercicio, por la formación de ciertas disposiciones o hábitos, podemos distinguir tres grados entre los brutos animales:

– *Con sentidos pero sin memoria.* La memoria se sigue de la fantasía, pero algunos animales sólo tienen una fantasía confusa que no permite la memoria. Estos animales imperfectos – como las esponjas – son inmóviles, pues para moverse a lo distante con movimiento progresivo debe permanecer en ellos por medio de la memoria una intención preconcebida, que induzca y mantenga el movimiento hasta su fin. Sólo pueden tener algunos movimientos indeterminados, como las estrellas de mar.

– *Con memoria pero sin oído.* Los que no tienen memoria no pueden tener prudencia, porque la prudencia *ex praeteritorum memoria de futuris providet.* Pero los animales con memoria *aliquid prudentiae habere possunt* [2].

– *Con memoria y con oído.* Los que no tienen oído, como las abejas, aunque puedan tener prudencia, no son *disciplinabilia.* Porque la disciplina consiste en acostumbrarse a hacer o evitar algo por la instrucción de otro. Pero esta instrucción se recibe principalmente por el oído [3].

---

[1] Las cosas más perfectas son últimas *in via generationis* para un mismo individuo, pues se mueve de lo imperfecto a lo perfecto.

[2] Puede hablarse, por analogía, de prudencia en los brutos animales. En el hombre la prudencia es la *recta ratio agibilium*, en cuanto *ex ratione* deliberan qué les convenga hacer. En los brutos el juicio de lo que deben hacer no proviene de la deliberación de la razón sino de cierto instinto natural. De allí que puede definirse la prudencia en un animal como *naturalis aestimatio de convenientibus prosequendis et fugiendis nocivis.*

[3] Aristóteles dice en *De Sensu et Sensatu* que el oído es el sentido de la disciplina y San Pablo dice *fides ex auditu.* Las abejas no tiene oído y por sordas no aprenden nada, hacen siempre lo mismo. Pero eso no quiere decir que el sonido no las afecte, pues pueden captarlo no por el oído sino por el tacto, en cuanto captan la vibración del aire (como un vidrio puede romperse por un sonido). Es notable que tiene mayor dificultad para el desarrollo intelectual un sordomudo que un ciego de nacimiento, porque es más propio del hombre aprender por enseñanza que por invención.

La experiencia. La vida de los animales brutos se rige por la imaginación y la memoria; sólo la imaginación en los animales imperfectos, también la memoria en los perfectos. Algunos de estos, de muchas sensaciones conservadas en la memoria se acostumbran a hacer o evitar por sí mismos ciertas cosas, participando así en cierta manera de aquello que llamamos «experiencia» en los hombres. La experiencia propiamente dicha es el grado máximo que el conocimiento sensible alcanza en el hombre, elevado por una cierta participación de la razón. La experiencia puede significar una percepción *actual* de los sentidos o *habitual*; cuando se dice que alguien tuvo una experiencia religiosa, se hace referencia a un acto, cuando se dice que tiene experiencia en la música, se hace referencia a un hábito. Pero siempre que se habla de experiencia hay implicado algo habitual, porque no se diría haber tenido una «experiencia», si este acto no dejara una huella que determine las posteriores percepciones en relación a objetos semejantes.

La experiencia proviene de una cierta comparación o *collatio* [1] de muchos singulares recibidos en la memoria, propia sólo del hombre, hecha por la *vis cogitativa* dirigida a modo de instrumento por la razón. La razón compara las intenciones del conocimiento sensible, distinguiendo lo esencial de lo accidental; pero para poder llegar a entender lo esencial, es necesario hacer previamente una comparación de las intenciones individuales distinguiendo los elementos sensibles comunes: ésta es la obra máxima de la cogitativa, a la que llamamos experiencia. Como esta obra consiste en un discernimiento o comparación razonado, esto es, dirigido por la razón, pero cuyo resultado sigue perteneciendo al orden sensible, se le ha dado a la cogitativa el nombre aparentemente contradictorio de «*ratio particularis*», dando el nombre en cierto modo redundante de «*ratio universalis*» al intelecto [2].

La experiencia habitual, entonces, es la elaboración razonada de un cúmulo de memorias, por la que se distinguen los elementos comunes y las vinculaciones frecuentes que permiten al intelecto abstraer esencias, hallar distinciones y definiciones, inducir proposiciones y razonamientos. La experiencia actual es la percepción sensible constitutiva de experiencia habitual, es decir, la *perceptio collata* en que lo vivido anteriormente cobra sentido a la luz de la razón [3]. La importancia de la expe-

[1] *Collatio* viene de *conferre*, y significa comparación, confrontación.

[2] In I Metaph. lect. 1, n. 15: "Experimentum enim est ex collatione plurium singularium in memoria receptorum. Huiusmodi autem collatio est homini propria, et pertinet ad vim cogitativam, quae *ratio particularis* dicitur: quae est collativa intentionum individualium, sicut *ratio universalis* intentionum universalium".

[3] Un accidente de tránsito, por ejemplo, constituye una experiencia cuando queda vinculado con las circunstancias antecedentes y consecuentes de tal manera que determi-

riencia es enorme, por cuanto constituye una disposición necesaria para el ejercicio de la inteligencia.

2º Superioridad de las artes sobre la experiencia [1]

El régimen perfecto de la vida puramente animal se alcanza por el ejercicio de la memoria que constituye costumbre gracias a la disciplina. En el hombre, más allá de la costumbre que proviene de la memoria, está la experiencia que proviene de la cogitativa o razón particular; pero aunque la mayoría de los hombres se conduzcan en la vida regidos sólo por la experiencia, no basta ésta para el régimen perfecto de la vida humana: es necesario también el arte y la ciencia, que se tienen a la razón universal como la experiencia a la razón particular y la costumbre a la memoria. Para mostrarlo, es instructivo comparar el arte con la experiencia en relación a la generación, a la acción y al conocimiento.

Quantum ad generationem. La experiencia es causada en el hombre *ex memoria*. De muchas memorias de una misma cosa, el hombre alcanza experiencia, por la que se hace capaz de obrar fácil y rectamente. Y en esto se parece al arte y a la ciencia: se asemeja porque en ambos *ex multis una acceptio alicuius rei sumitur*; se diferencia porque *per artem accipiuntur universalia, per experimentum singularia.*

El arte y la ciencia se generan en el hombre *ex experientia*, de un modo análogo a como la experiencia se hace de la memoria: Así como de muchas memorias se alcanza conocimiento empírico, así de muchas experiencias se alcanza el concepto universal de todas las cosas semejantes (*ex multis experimentis apprehensis fit universalis acceptio de omnibus similibus*). El arte, entonces, supera a la experiencia en que esta versa *circa singularia*, en cambio el arte *circa universalia*. Por ejemplo, que alguno llegue a conocer que tal medicina curó a tal y cual, y a muchos otros, de cierta enfermedad, pertenece a la experiencia; pero cuando llega a saber que cura a todos los que padecen tal especie determinada de enfermedad y que tienen tal complexión, ya pertenece al arte de la medicina.

Quantum ad actionem. En lo que hace a la acción, allí desaparece la diferencia entre la experiencia y el arte, porque la operación de ambos es *circa singularia*. La diferencia se da sólo en cuanto al conocimiento. Pero sí se diferencian en la eficacia de la acción, pues los expertos aprovechan más al obrar que los que tienen la razón del arte sin

---

nen para el futuro la percepción de las mismas. De allí en más, el rojo del semáforo se ve con más respeto.

[1] In I Metaph. lect. 1, n. 17-30.

la experiencia. La causa de esto es que las acciones son *circa singularia* y todas las generaciones son también de los singulares. Los universales no se generan ni mueven sino *per accidens* [1]. Como el arte es de lo universal y la experiencia de lo singular, el que posee el arte sin la experiencia peca muchas veces al obrar [2].

Quantum ad cognitionem. La preeminencia del arte respecto a la experiencia se da propiamente en cuanto al conocimiento. El arte es superior a la experiencia:

• *quantum ad scire*, porque estimamos que sabe más el que posee el arte que el experto;

• *quantum ad obviare*, porque el que posee el arte puede disputar respondiendo a las objeciones que contra el arte se dicen, en cambio el experto no;

• *quantum ad accesionem ad finem sapientiae*, porque el artífice se juzga más sabio pues considera los universales, además se consideran más sabios los que tienen más ciencia que los que son más operativos.

Hay una triple razón de esta preeminencia. *Primera.* Aquellos que conocen la causa y *propter quid*, son más científicos y sabios que los que ignoran la causa y sólo conocen *quia*. Ahora bien, los expertos conocen *quia* pero no *propter quid*, en cambio los artífices conocen no sólo *quia* sino la causa y *propter quid* [3].

Segunda. Algo es perfecto en su acto cuando puede hacer a otro semejante a sí; por eso es signo del que posee la ciencia el poder enseñar. Ahora bien, el artífice puede enseñar porque conoce las causas y de ellas puede demostrar [4]; en cambio los expertos no pueden conducir a la ciencia porque ignoran la causa; si transmiten a otro su experiencia, es a modo de opinión o credulidad.

---

[1] El hombre se genera en cuanto se genera este hombre; el médico no sana al hombre sino *per accidens*, en cuanto sana a Sócrates. Aunque ser hombre conviene *per se* a Sócrates, le conviene *per accidens* a Sócrates en cuanto curado.

[2] Lleva mejor la parroquia el viejo sacristán que el cura novato.

[3] *Prueba de la mayor.* El conocedor de la causa y *propter quid* se compara al que conoce sólo *quia* como el arte arquitectónica a la del simple operario. El arte arquitectónica es más noble, pues tiene la operación principal. Las operaciones artificiales se distinguen así: a) las que disponen la materia; b) las que inducen la forma; c) las que usan la cosa constituida. Ésta es principalísima y la primera es ínfima, pues se ordena a la segunda, y la segunda a la tercera. Por ejemplo el astillero es arquitecto respecto al maderero, pero el marino es arquitecto respecto al astillero. Como la materia es *propter formam*, el que induce la forma sabe por qué necesita tal materia, no así el que sólo dispone la materia. Y el que usa, sabe por qué debe tenerse tal forma, no así el que induce. Así se ve que los arquitectos conocen las causas, y los simples operarios no. En eso son semejantes a las cosas inanimadas que obran en cuanto ordenadas por otro inteligente.

[4] La demostración es un silogismo *faciens scire.*

Tercera. El conocimiento de los singulares es más propio de los sentidos que de otro conocimiento, pues todo conocimiento de los singulares tiene origen en los sentidos. Pero ningún sentido se dice sabiduría, pues ninguno conoce el *propter quid.* De allí que los expertos que ignoran la causa no pueden decirse sabios.

3º Superioridad de las ciencias sobre las artes [1]

Si comparamos ahora las ciencias y las artes, hay que decir que las ciencias se acercan más a la dignidad de sabiduría que las artes. La ciencia se distingue del arte en que ésta es práctica y aquella especulativa. Ahora bien, todo aquel que descubre un arte o una ciencia es admirado y honrado no tanto por la utilidad de lo que halló, sino por tener más sentido, juicio y discernimiento de las causas que los demás hombres; de donde se ve que un saber es más admirable, honorable y digno del nombre de sabiduría en cuanto es más eminente por su sentido y no por su utilidad. Por lo tanto, se consideran superiores y más cercanas a la sabiduría las ciencias especulativas, no buscadas por ninguna utilidad, que las artes mecánicas, útiles para la vida, o aun las lógicas, necesarias para introducirse a las ciencias.

Tenemos un indicio de que las ciencias especulativas son buscadas por sí mismas, en que han sido buscadas por los hombres después de haber hallado las artes mecánicas, necesarias para la vida, las liberales, ordenadas a la delectación de los hombres y las lógicas, útiles como introducción a las ciencias; por lo que sólo se alcanzaron en aquellos lugares en que los hombres, abundando de lo necesario, pudieron descansar de otras ocupaciones y se dedicaron al estudio. Por ejemplo, las matemáticas, que son ciencias *maxime* especulativas, fueron halladas primeramente por los sacerdotes en Egipto, porque vivían de las expensas públicas y pudieron consagrarse a su estudio.

4º Superioridad de la Metafísica sobre las ciencias [2]

Distinción entre ciencias especulativas y prácticas. Los saberes prácticos se dividen en *activos* y *factivos*, según que dirijan el

[1] In I Metaph. lect. 1, n. 31-33.

[2] In VI Metaph. lect. 1. Puede sorprender que en el libro VI esté todavía Aristóteles tratando cuestiones introductorias, pero hay que tener en cuenta que no se comienza fácilmente una ciencia tan alta. Los libros I y II son proemiales; el III reúne las principales dificultades; IV y V tratan de las nociones comunes y principios primeros de los que se parte y el VI termina de tratar cuestiones de método. Recién el VII comienza a tratar de la sustancia: "Hic [in VI] incipit de ente determinare, et de aliis quae consequuntur ad ens. Dividitur autem pars ista in duas. In prima ostendit per quem modum haec scientia debet determinare de ente. In secunda incipit de ente determinare, scilicet in principio septimi" (n. 1144).

agere, esto es, las operaciones humanas inmanentes que proceden de la voluntad deliberada, o según que dirijan el *facere*, operaciones humanas transeúntes que transmutan una materia exterior. Saberes *factivos* son principalmente las artes mecánicas y saberes *activos* son las ciencias morales (ética, económica y política), prácticas en cuanto a sus sujetos y fin, pero especulativas en cuanto al modo de conocerlos [1].

Entre las ciencias teóricas o especulativas, tenemos primeramente las ciencias naturales. Los primeros filósofos creyeron que la primera de entre éstas, la física, era la filosofía primera; pero luego se hallaron las matemáticas, más apartadas de la materia que aquellas y por lo tanto más especulativas; y finalmente se alcanzó la consideración de la ciencia del ente en cuanto tal, la Metafísica. Estas son, entonces, las tres grandes partes de las ciencias especulativas.

Todos los saberes, tanto especulativos como prácticos, tanto activos como factivos, tienen en común que consideran los *principios y causas* de sus sujetos; porque si bien los saberes prácticos proceden *ad particularia*, en lo que consisten las operaciones, sin embargo parten *ex universalibus principiis*. Pero se distinguen los especulativos de los prácticos en que los principios de éstos están *in agente vel in faciente*, mientras que los de aquellos están en las cosas mismas consideradas. Porque el principio de las cosas artificiales es el arte o idea del artista, que no está *in facto* sino *in faciente* [2], y el principio del *agere* es la *electio* (*idem enim est agibile et eligibile*), que no está en las mismas acciones y hábitos, sino en el agente. Pero el principio del movimiento de las cosas naturales es la naturaleza, que está en las cosas mismas; los principios de los entes matemáticos están también en los mismos números y figuras; y los principios del ente en cuanto tal no están ni dependen del filósofo que los considera.

Distinción entre las ciencias especulativas. Las ciencias especulativas, como toda ciencia, se distinguen según sus sujetos y la manera de definirlos.

En cuanto a los sujetos. Toda ciencia trata de su sujeto en cuanto es tal. Ahora bien, como ya dijimos, la Metafísica se distingue de toda otra ciencia especulativa por cuanto su sujeto es el ente universal mientras que las demás consideran entes particulares: las ciencias naturales el

[1] Sólo la prudencia es activa en todos sus aspectos: objeto, modo y fin; pero no puede incluirse entre los «saberes» porque no es de lo universal.

[2] Santo Tomás señala que "el principio de las cosas artificiales, que está en el que hace, es primero el intelecto, que halla primeramente el arte; segundo es el arte, que es un hábito del intelecto y tercero es alguna potencia ejecutora, como la potencia motora, por la que el artífice ejecuta la concepción de su arte" (n. 1153).

ens mobile y las matemáticas el *ens quantum*; de allí que la Metafísica merezca ser llamada ciencia *universal* y las demás ciencias *particulares*. Por lo tanto, sólo la Metafísica trata del ente en cuanto es ente, mientras que las ciencias particulares tratan de los entes particulares no en cuanto son entes sino en cuanto a lo que tienen de particular; así la aritmética trata del número no en cuanto ente sino en cuanto número; tratar del número en cuanto ente es propio de la Metafísica.

Y como pertenece a lo mismo considerar el ente en cuanto ente y la quididad en cuanto tal, porque cada cosa tiene ser por su quididad, las ciencias particulares tampoco tratan de la quididad de sus sujetos ni de la definición que la significa, sino que las usan como principios demostrados para probar lo demás. Porque algunas ciencias ponen en evidencia la quididad de su sujeto *por los sentidos*, como la ciencia de los animales discierne lo que es el animal por la sensibilidad y el movimiento tal como aparecen a los sentidos. Otras ciencias toman la quididad de su sujeto *por suposición* de otra ciencia superior, como la geometría acepta lo que es la magnitud de la filosofía primera. Y ya sea por los sentidos o por suposición, una vez alcanzada la definición de sus sujetos, la toman como medio para demostrar las propiedades que pertenecen *per se* a su género sujeto. Pero ninguna ciencia particular explica «*quid est*» la esencia o la definición de su sujeto; ni tampoco determina acerca de su género sujeto si es o no es, porque pertenece a la misma ciencia determinar la cuestión «*an est*» y manifestar «*quid est*» [1]. Por lo tanto, tratar de las esencias y existencia de los géneros sujetos de las ciencias particulares pertenece a aquella ciencia a la que le corresponde considerar el ente y la quididad en general, esto es, a la Metafísica. De allí que la Metafísica sea «*domina scientiarum*», porque así como la dueña adjudica la labor a las siervas, así la Metafísica determina el género que cada ciencia particular debe tomar como sujeto [2].

En cuanto al modo de definir. Las ciencias, dijimos, se distinguen según sus sujetos, de los cuales deben conocer no sólo «*an sint*» sino también «*quid sunt*», lo que se conoce por la definición; porque la definición ofrece el medio por el cual se hacen todas las demostraciones en cada ciencia. Por lo tanto, podemos también decir que las ciencias se

[1] La ciencia del hombre dice que la quididad de hombre es animal racional, pero no dice en qué se distingue la quididad o esencia del hombre concreto o persona. Da por evidente que los hombres tienen una quididad común y lo que se dice quiditativamente de uno vale para todos; pero la universalidad de la quididad frente a la particularidad de los supósitos concretos pide explicaciones que sólo la metafísica es capaz de dar.

[2] La «epistemología» o teoría de las ciencias no es una disciplina filosófica específicamente distinta de las demás, sino una función de la metafísica, como un capítulo del tratado de gnoseología.

distinguen por el modo de definir, porque de la manera de definir sus sujetos se sigue la manera de demostrar y por consiguiente el método y alcance que diferencia cada ciencia.

El intelecto del hombre tiene tres maneras fundamentales de definir los entes que alcanza con su ciencia. En primer lugar, hay dos maneras en que puede definir los entes de los que tiene experiencia directa, es decir, las sustancias materiales. Una de ellas se alcanza abstrayendo las quididades universales de sus particularidades sensibles, como se abstrae «animal» de aquellos vivientes que muestran movimiento y sensibilidad y se define «viviente sensible»; y como se abstrae «hombre» de aquellos animales que manifiestan racionalidad y se define «animal racional». En estas definiciones se deja de lado la materia en lo que tiene de particular pero no deja de considerarse en sus aspectos sensibles comunes, porque si bien se deja de lado que los animales tengan tales cuerpos como los que ahora vemos, sin embargo no deja de considerarse que todo animal tiene necesariamente cuerpo con órganos para la sensación, nutrición, generación y movimiento.

Otra manera fundamentalmente diferente de definir los entes de nuestra experiencia, es por abstracción de la cantidad y sus propiedades (número, forma y figura) a partir de las sustancias materiales en que se dan, como se abstrae la forma circular del bronce, mármol o madera en que inhiere y se define sólo por su figura, como la línea plana cuyos puntos equidistan de un centro [1]. En estas definiciones se deja de lado no sólo la materia particular, sino también todos los aspectos propiamente sensibles, porque la extensión y el número no son objeto *per se* de ninguno de lo sentidos.

Estos dos modos de definir dan lugar a dos grandes géneros de ciencias. La definición *con materia sensible* es propia de las *ciencias natu-*

[1] Estos dos modos de definir dependen de los dos modos de abstraer: universal de particular y forma de materia. — I, q. 40, a. 3: "Duplex fit abstractio per intellectum. Una quidem, secundum quod universale abstrahitur a particulari, ut animal ab homine. Alia vero, secundum quod forma abstrahitur a materia; sicut forma circuli abstrahitur per intellectum ab omni materia sensibili". — De Sust. Sep. c. 1: "Intellectus autem noster duplici abstractione utitur circa intelligentiam veritatis. Una quidem secundum quod apprehendit numeros mathematicos et magnitudines et figuras mathematicas sine materiae sensibilis intellectu: non enim intelligendo binarium aut ternarium aut lineam et superficiem, aut triangulum et quadratum, simul in nostra apprehensione aliquid cadit quod pertineat ad calidum vel frigidum, aut aliquid huiusmodi, quod sensu percipi possit. Alia vero abstractione utitur intellectus noster intelligendo aliquid universale absque consideratione alicuius particularis; puta, cum intelligimus hominem, nihil intelligentes de Socrate vel Platone aut alio quocumque; et idem apparet in aliis". — In I De Anima, lec. 4, n. 6: "Habemus autem duplicem modum abstractionis per intellectum: unum qui est a particularibus ad universalia; alium per quem abstrahimus mathematica a sensibilibus".

rales, que tienen como sujeto al *ens mobile*; porque no podría considerarse el movimiento si no se tiene en cuenta tanto el sujeto material como sus formas sensibles. La definición *sin materia sensible* es propia de las *ciencias matemáticas*, que tienen como sujeto al *ens quantum*; porque, aunque son aspectos de las sustancias materiales sujetas al cambio, están considerados separadamente y, por lo tanto, sin razón de movimiento. Tanto las ciencias naturales como las matemáticas consideran, entonces, lo que no está separado de la materia *secundum esse*, pero aquellas lo consideran en cuanto no separado y éstas en cuanto separado *secundum rationem*.

Subiectum	*secundum esse*	*secundum rationem*
Physicae	*non separatum*	*non separatum*
Mathematicae	*non separatum*	*separatum*
Metaphysicae	*separatum*	*separatum*

Hay, también, un tercer modo de definir propio del intelecto, y es el que corresponde a los entes separados o al menos separables de la materia *secundum esse*; que si bien no se ofrecen de modo inmediato a la experiencia, porque no tienen materia sensible, sin embargo pueden ser alcanzados por la inteligencia, ya sea por cierta resolución, como el alma espiritual, ya sea por demostración, como el Primer Motor. Este es el modo propio de la Metafísica, que tiene como sujeto el ente común, que no es necesariamente material y cuya causa primera es Dios, *omnino* inmóvil e inmaterial. Se hace evidente, entonces, que la ciencia que trata tales entes es la primera entre todas, «*domina scientiarum*», porque considera las causas primeras y universales, comunes de todos los entes, que son causas de los entes en cuanto entes.

«Los tres grados de abstracción». La física considera su *subiectum* con materia común sensible, aunque abstrayendo de la materia particular. Las matemáticas abstraen de la materia sensible. La Metafísica alcanza a separar su *subiectum* de toda materia. Como estos tres modos de discernir el *subiectum* de cada ciencia dan lugar a tres grados de separación de la materia, algunos tomistas hablaron de "*tres grados de abstracción*", como si fuera un proceso continuo de abstracción de la materia, en el cual la inteligencia alcanzaría primero el escalón de la física, luego de allí subiría a la mayor abstracción de la matemática, y por fin al de la Metafísica, dando lugar a funestos malentendidos [1]. No son

[1] Cayetano interpreta de modo distinto la *abstractio totius* y *abstractio formae* (en su comentario a *De ente et essentia*, de Santo Tomás), y luego Juan de Santo Tomás toma esa interpretación como la propia de Santo Tomás, dando lugar a estos malentendidos.

tres grados de abstracción de un mismo proceso progresivo, sino tres maneras esencial y radicalmente diferentes de alcanzar sus sujetos, que dan lugar a métodos también completamente diferentes.

5º La Metafísica es sabiduría [1]

Noción de sabiduría. Se llama sabios a quienes saben ordenar y gobernar bien las cosas; por eso la Metafísica, que es la ciencia *rectrix* de todas las otras ciencias, merece el excelente nombre de «sabiduría». Si se investiga entre el común de los hombres qué piensan acerca de la sabiduría, se hallan las siguientes opiniones:

1. El sabio *maxime scit omnia*; no en el sentido que conozca todos los particulares, que son infinitos y no tienen mayor importancia, sino que conoce de todas las cosas según el modo como es conveniente.

2. El sabio es capaz, por la potencia de su intelecto, de conocer las cosas que no fácilmente conoce el común de los hombres; porque es fácil conocer las cosas sensibles, pero no son éstas las que pertenecen a la sabiduría.

3. El sabio tiene mayor certeza en sus conocimientos que la que suelen tener comúnmente los demás en los suyos.

4. Es más sabio en cualquier ciencia el que puede señalar las causas en cada cuestión, y así poder enseñar.

5. La sabiduría es, entre todas las ciencias, la más querida por sí misma, por su mismo saber.

6. La sabiduría es la más digna de las ciencias. Por eso conviene más el nombre de sabiduría a las ciencias *imperantes* o arquitectónicas que a la *famulantes* o subordinadas; porque las artes *famulantes* se ordenan al fin del arte superior, como el arte ecuestre al arte militar, pero no es propio del sabio ser ordenado por otro sino ordenar a los demás. Además, las artes inferiores deben creer a las superiores o arquitectónicas, como el *navisfactor* aprende del marino como debe ser la forma de la nave, pero no le conviene al sabio creerle a otro sino persuadir de su ciencia a los demás.

Reuniendo todas estas opiniones podemos dar una definición descriptiva de la sabiduría, de modo que se dirá sabio a aquel *qui scit omnia, etiam difficilia per certitudinem et causam, ipsum scire propter se querens, alios ordinans et persuadens*; esto es, la sabiduría es «la ciencia que sabe de todas las cosas, aun las más difíciles, con certeza y por

[1] In I Metaph. lect. 2.

sus causas, buscada por su mismo saber, que ordena y persuade a las demás». Así debe ser todo sabio y toda ciencia que quiera llamarse sabiduría; y todo el que así sea y posea una ciencia tal, es sabio y posee la sabiduría.

Sólo la Metafísica es sabiduría. Las propiedades señaladas se cumplen en su totalidad sólo para la ciencia que considera las *causas primeras y universales*, esto es, para la Metafísica. Veámoslo una por una:

1. Todo el que conoce los universales, conoce en cierto modo todos los particulares que les están sujetos, pues conoce aquellos en éstos. Ahora bien, a los universales máximos, como el ente y lo que se sigue de él, le están sujetas todas las cosas. Por lo tanto, la Metafísica o ciencia de los máximos universales sabe en cierto modo de todas las cosas.

2. Las cosas más difíciles de conocer por los hombres, son las más alejadas de los sentidos, porque el conocimiento humano tiene inicio en lo sensible y, por lo tanto, el conocimiento sensible es común a todos. Ahora bien, el sentido es de lo particular; en consecuencia, lo más alejado de los sentidos son las cosas más universales. Por lo tanto, la ciencia de las cosas más universales es dificilísima. Aunque aquí hay que volver a aclarar lo que ya se dijo antes [1]; porque los universales *per praedicationem* son *primo nota quoad nos*, esto es, las nociones más generales según la simple aprehensión son las primeras que alcanza el intelecto y, por lo tanto, son las más evidentes y fáciles; pues el intelecto progresa en la ciencia yendo de los más general a lo más particular. Pero los universales *in causando* son *prius nota secundum naturam sed posterius nota quoad nos*, esto es, en la investigación de los principios y causas de las cosas, se conoce primero y más fácilmente lo más particular y sólo después se llega a lo más universal. Y si son difíciles de conocer los principios y causas más generales unidos a las cosas sensibles, muchísimo más difíciles de conocer son las causas separadas de toda materia, como la Sustancia divina. De allí que la Metafísica sea la primera ciencia en dignidad y la última en aprenderse.

3. Mientras más superior es una ciencia, tanto más certeza tiene, *quanto prior tanto certior*. Toda ciencia cuyo sujeto agrega algo en su definición respecto al sujeto más universal de una ciencia superior, tiene menor certeza porque debe abarcar más cosas en su consideración. Así, por ejemplo, la física, que trata del *ens mobile*, tiene menor certeza que la matemática, cuyo sujeto es el *ens quantum*, en el que no entran los aspectos sensibles del ente. Ahora bien, la Metafísica es la ciencia universal que trata del ente sin más, y por lo tanto es *certissima*. Por lo

[1] Cf. II. Ciencia de las causas altísimas o «filosofía primera», p. 450.

mismo se ve que las ciencias prácticas son *incertissimae*, porque deben considerar las múltiples circunstancias singulares de lo operable.

4. La ciencia *magis doctrix*, más apta para enseñar, es la que más considera las causas; porque enseñar es causar la ciencia en alguien, pero la ciencia es conocimiento por las causas, por lo que enseña quien muestra las causas. Ahora bien, la ciencia universal es la que considera las causas primeras de todas las otras causas, de manera que los que son maestros en ciencias particulares todavía tienen para aprender de la Metafísica. Por lo tanto, ésta es la ciencia *maxime doctrix* y *magistra magistrorum*.

5. De las ciencias especulativas, las que más se quieren conocer por sí mismas son las que tratan de los más altos asuntos científicos; porque el que desea saber por el saber mismo, desea conocer las cosas que más hacen a la ciencia, *magis scibilia*. Ahora bien, la ciencia de las primeras causas es la que considera las cosas más científicas; porque aquellas cosas que permiten conocer y explicar todo lo demás son *magis scibilia*; y por los principios y causas alcanzamos la ciencia de las cosas, y no a la inversa. Por lo tanto, la Metafísica es la ciencia *maxime sui gratia desiderata*.

6. La ciencia que considera el fin se tiene como principal respecto a las otras que se tiene como serviles, porque el fin es la causa de las otras causas [1]. Ahora bien, la ciencia de los universales es la que *maxime* considera el fin de todas las cosas. Porque en cada género el fin es el bien particular de ese género; y el fin de todo el universo es lo óptimo en toda la naturaleza, lo que pertenece a la consideración de esta ciencia.

Como todas las características que comúnmente se atribuyen al sabio pertenecen a la misma ciencia que considera las causas universales, el nombre de sabiduría pertenece a esta ciencia teórica, i. e. especulativa de los primeros principios y causas, y en especial del fin universal de todo, que es el Óptimo, por cuya causa todo se hace.

6º La Metafísica es divina [2]

Ciencia libre. Un hombre es libre cuando no vive por causa de otro, sino por causa de sí mismo (causa final). Los esclavos son de sus dueños, trabajan para ellos y para ellos adquieren todo lo que adquieren; los hombres libres, en cambio, son señores de sí mismos, trabajando y adquiriendo para sí. Pues bien, sólo la sabiduría es por sí misma,

[1] El fin de la nave es su uso, y el uso da razón de la forma, y la forma de la materia.
[2] In I Metaph. lect. 3.

por lo tanto entre todas las ciencias sólo ella es libre. Lo que puede entenderse de dos modos:

– *Genéricamente*, referido a todas las ciencias especulativas. Sólo este género de ciencias se busca por sí mismas. De allí que, entre las artes, se distingan las artes liberales (libres), que se ordenan a la ciencia, de las artes mecánicas o serviles, que se ordenan a alguna utilidad a ser alcanzada por alguna acción.

– *Específicamente*, referido a la Metafísica. Porque trata de las causas altísimas, entre las que se cuenta principalmente la causa final. De allí que esta ciencia considere el fin último y universal de todas las cosas. Por lo tanto, todas las otras ciencias se ordenan a ésta como a fin, siendo sólo la sabiduría *maxime propter se*.

Ciencia no humana. Una ciencia *maxime libera* no puede ser posesión de una naturaleza que es de tantas maneras esclava, como lo es la humana. La naturaleza humana es esclava porque está sometida a muchas necesidades, de donde muchas veces debe dejar lo que se busca por sí mismo para buscar lo necesario para la vida [1]. Por eso la sabiduría no le compete al hombre como posesión. Porque se posee aquello que se puede tener cuando guste (*ad nutum*) y de lo que libremente se pueda usar; pero el hombre no puede poseer así la sabiduría, porque, por una parte, se lo impiden muchas veces las necesidades de la vida; y por otra, no puede alcanzarla perfectamente. Pero lo poco que de ella se alcance vale más que todo lo que se conozca por las otras ciencias.

Objeción. Sólo a dioses compete el honor de querer la ciencia que es amable por sí; el hombre sólo es digno de buscar la ciencia apropiada a su condición, la que se ordena a las cosas que el hombre necesita para vivir. Porque los dioses son envidiosos de su honra y no quieren comunicar sus bienes. Si alguno buscara la sabiduría sería desafortunado, al ganarse el disfavor de los dioses.

Respuesta. La sabiduría es ciertamente ciencia divina de la que el hombre sólo puede participar, pero Dios no es envidioso: la comunicación de sus bienes no lo disminuye como para tener envidia.

Ciencia honorabilísima. La ciencia más honorable será la más divina, pues Dios es lo más honorable entre todas las cosas. Ahora bien, esta ciencia es la más divina. Porque hay dos modos como una ciencia podría considerarse divina, y la sabiduría es la única en la que se dan ambos:

---

[1] Se dice en III Tópicos que es mejor filosofar que enriquecerse, pero muchos, faltos de lo necesario, deben optar por enriquecerse.

– Se dice divina la ciencia que trata de las cosas divinas. La sabiduría trata de las primeras causas y principios. Ahora bien, todos consideran a Dios como causa y principio de las cosas.

– Se dice divina la ciencia que Dios posee. Como la sabiduría es ciencia de Dios y de las primeras causas, dice Aristóteles que, o sólo Dios la posee, o la posee máximamente: a) la posee sólo Dios según perfecta comprensión; b) la posee *maxime* en cuanto también la tienen los hombres a su modo, no como posesión sino como prestada (*mutuatum*).

II. «Ancilla theologiae»

1º Múltiples modalidades de una única Teología

La Teología divina. La Teología, considerada en sí misma, es una única ciencia y es divina. Como luego llegaremos a demostrar, sólo Dios «Es» por esencia y las demás cosas son entes por participación, siendo entonces el ser, en todos sus modos, efecto propiísimo del Ente divino. Por consiguiente, la ciencia del ente en cuanto tal, considerada *en sí misma*, tiene como sujeto a Dios y su nombre más propio es Teología. Pero sólo la misma Luz divina es capaz de comprender perfectamente su propia Esencia, sólo Dios puede conocerse perfectamente a sí mismo; por lo tanto, la Teología sólo puede ser poseída en toda su perfección por la misma Inteligencia divina [1].

En la medida en que Dios puede comunicar su Luz divina a las criaturas, en ese mismo modo y medida puede darse una participación de la Teología o ciencia divina. Ahora bien, Dios comunica a los hombres su Luz divina en tres grados o modos, como *luz de gloria, de fe y de razón natural*. Por lo tanto, hay tres modos diversos de participar de la Teología, como *teología beatífica, revelada y filosófica*. Como se ve, no tenemos tres ciencias formalmente distintas, sino tres modos más o menos perfectos de participar la única ciencia divina.

La teología beatífica. Los Santos participan de la Ciencia de Dios en modo divino, porque la luz de la gloria les permite alcanzar la *evidencia inmediata* de la Esencia divina. Aunque no llegan a conocerla cuanto es cognoscible, porque para eso hay que ser Dios, sin embargo ven a Dios y en la Quididad divina ven todas las cosas creadas como las conclusiones en sus principios. El modo humano de alcanzar la ciencia

[1] La Teología o Sabiduría, considerada como ciencia se identifica con la Esencia divina, considerada como concepto se identifica con la Segunda Persona divina, el Theo-Logos (Dios Verbo).

es por medio del razonamiento, demostrando que las propiedades y efectos pertenecen al sujeto utilizando la definición como término medio. Pero la Esencia divina es simple y no requiere definición, constituyendo para los Santos sujeto y medio a la vez; de manera que, sin necesidad de argumentación, ven en Ella todo lo que es y por qué es cada cosa, es decir, el *quia* y *propter quid* de todo lo creado.

La teología revelada. A la luz de la fe se alcanza un conocimiento *inmediato pero no evidente* de Dios en sí mismo. Es inmediato por cuanto Dios se revela a sí mismo y la misma *Veritas Prima* garantiza la verdad de las proposiciones reveladas; pero no es evidente por cuanto se da a conocer parcialmente según lo permiten los conceptos humanos [1]. La teología revelada, entonces, tiene como sujeto a Dios en cuanto tal; y alcanza el conocimiento de sus propiedades y efectos por medio de argumentación racional a partir de los principios revelados. Si entendemos por ciencia «subalterna» aquella cuyos principios son evidentes a la luz de una ciencia superior, hay que decir que la teología revelada se constituye a modo de *ciencia subalterna* de la Teología divina [2].

La teología filosófica. A la luz de la razón natural, el conocimiento de Dios *no es evidente ni inmediato*, sino que se alcanza por demostración a partir de los entes creados. De allí que, como se ha dicho, no pueda tomar como sujeto a Dios y deba contentarse con tener como sujeto al ente en común, que se le presenta al comienzo bajo la confusión de una noción no unívoca sino análoga.

2º Relación entre teología revelada y filosofía

Semejanza. La teología revelada se asemeja a la filosofía en que se constituye como ciencia por demostración. Como los principios de fe han sido revelados en conceptos humanos, la sabiduría cristiana recurre también a los principios de razón para sacar sus conclusiones acerca de las propiedades y efectos de la Divinidad. De manera que alcanza la verdad de sus conclusiones a la luz combinada de la fe y la razón natural. La teología beatífica, en cambio, ve la verdad de toda conclusión a la sola luz de gloria, en su adecuación con la *Veritas Prima* como único principio.

Diferencia. La que la filosofía llega a saber por medio de ciencias formalmente distintas, unas especulativas y otras prácticas, la teología

[1] Cf. II-II, q. 1, a. 1 y 2.

[2] I, q. 1, a. 2, Decimos "*a modo* de ciencia subalterna", porque, como venimos diciendo, la teología revelada y la Ciencia divina no son propiamente dos ciencias formalmente distintas: ambas tienen el mismo *subiectum*.

revelada lo sabe sin dejar de ser formalmente una única ciencia, principalmente especulativa, pero también práctica. Así como la teología beatífica conoce todo lo que pueden llegar a conocer los saberes humanos – por sabiduría, por matemáticas o ciencias naturales, por ética o artes, por historia o prudencia – con la infalible certeza de ver su adecuación a la Esencia divina; así también la teología revelada, a partir de los principios revelados y de toda especie de principios de razón natural, saca conclusiones que tocan todos los ámbitos del saber humano – más unos que otros, según la importancia que tengan en orden a la salvación [1] –, con la superior certeza que le comunica la autoridad divina de la Revelación.

Patrocinio. La teología revelada, entonces, puede ejercer un verdadero *patrocinio* sobre la filosofía en particular y sobre todos los saberes humanos en general. Como el teólogo cristiano conoce inmediatamente por revelación verdades fundamentales que la filosofía sólo podría alcanzar con dificultad después de mucha argumentación, sobre todo en el ámbito de la Metafísica y de la moral, puede ejercer un verdadero *magisterio*, guiando la investigación racional por el camino verdadero [2]. ¿Qué mejor maestro de filósofos que el Doctor Angélico?

Servicio. Aunque la teología revelada se basta a sí misma como ciencia y en nada depende de la filosofía, porque todo lo que puede in-

[1] La teología revelada ilumina con la luz de la fe principalmente los ámbitos de la metafísica, psicología, moral, política, artes liberales, prudencia e historia: todos aquellos que más tienen que ver con la conducta del hombre. Pero no deja alcanzar, en parte, los ámbitos de la física y la biología. El teólogo tiene siempre algo para decir en todas las cosas, hasta en las matemáticas – el simbolismo sagrado de los números – y en las artes mecánicas – el uso diabólico de la tecnología –.

[2] Pío IX, carta *Tuas libenter*, 21 de diciembre de 1863, Denzinger 1681: "A la verdad, al afirmar todos los hombres del mismo congreso, como tú escribes, que el progreso de las ciencias y el éxito en la evitación y refutación de los errores de nuestra edad misérrima depende de la íntima adhesión a las verdades reveladas que enseña la Iglesia Católica, ellos mismos han reconocido y profesado aquella verdad que siempre sostuvieron y enseñaron los verdaderos católicos entregados al cultivo y desenvolvimiento de las ciencias. Y apoyados en esta verdad, esos mismos hombres sabios y verdaderamente católicos pudieron con seguridad cultivar, explicar y convertir en útiles y ciertas las mismas ciencias. Lo cual no puede ciertamente conseguirse, si la luz de la razón humana, circunscrita en sus propios límites, aun investigando las verdades que están al alcance de sus propias fuerzas y facultades, no tributa la máxima veneración, como es debido, a la luz infalible e increada del entendimiento divino que maravillosamente brilla por doquiera en la revelación cristiana. Porque, si bien aquellas disciplinas naturales se apoyan en sus propios principios conocidos por la razón; es menester, sin embargo, que sus cultivadores católicos tengan la revelación divina ante sus ojos, como una estrella conductora, por cuya luz se precavan de las sirtes y errores, apenas adviertan que en sus investigaciones y exposiciones pueden ser conducidos por ellos, como muy frecuentemente acontece, a proferir algo que en mayor o menor grado se oponga a la infalible verdad de las cosas que han sido reveladas por Dios".

vestigar la razón natural abandonada a sus propias fuerzas, mejor lo puede iluminada por la luz de la fe sobrenatural; sin embargo, como el buen ejercicio de la razón no es tarea para un hombre sólo, la humildad de los doctores cristianos ha sabido servirse de todo lo bueno que pensaron los filósofos [1]. Y en esto también es ejemplo Santo Tomás, que supo ponerse en la escuela de Aristóteles, el Filósofo por antonomasia.

Error común. El ejercicio de la filosofía, entonces, ha servido y sirve al desarrollo de la teología; de allí que se la llame con razón «*ancilla theologiae*» [2]. Pero tenemos que aclarar que, aun *quoad nos*, es un servicio *per accidens* provechoso y no *per se* necesario; porque ha llegado a ser error común – aun entre tomistas – decir que la filosofía es «instrumento necesario» de la teología. Un autor, por ejemplo, después de repetir la sentencia tomista citada en el párrafo anterior, según la cual "la teología no necesita de la filosofía" [3], se contradice diciendo: "Como la razón es instrumento de la teología, también lo es la filosofía, ya que ésta desarrolla sistemáticamente las posibilidades de la razón natural. Puede decirse que *la filosofía es instrumento necesario para la teología*, puesto que el desarrollo científico de la fe no es posible sin el de la razón natural. De hecho, es fácil comprobar que los desarrollos teológicos utilizan el pensamiento filosófico" [4]. Si la teología necesita la filosofía como instrumento, no puede decirse que no la necesita.

Raíz del error. La raíz del error está en considerar «filosofía» todo ejercicio de la razón, como si el teólogo sólo pudiera creer y tuviera prohibido razonar. Cuando se dice, a modo de síntesis, que la argumentación teológica tiene como premisa mayor un principio de fe y como menor un principio de razón, no hay que dar por sentado que, si el principio es de

---

[1] I, q. 1, a. 5 ad 2: "Haec scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad maiorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis; sicut architectonicae utuntur subministrantibus, ut civilis militari. Et hoc ipsum quod sic utitur eis, non est propter defectum vel insufficientiam eius, sed propter defectum intellectus nostri; qui ex his quae per naturalem rationem (ex qua procedunt aliae scientiae) cognoscuntur, facilius manuducitur in ea quae sunt supra rationem, quae in hac scientia traduntur".

[2] I, q. 1, a. 5 sed contra: "Aliae scientiae dicuntur ancillae huius [sacrae doctrinae]. Prov. 9, 3: «misit ancillas suas vocare ad arcem»".

[3] Mariano Artigas, *Introducción a la filosofía*, EUNSA 1984, p. 111: "Santo Tomás señala claramente que *la teología no necesita de la filosofía*, pues sus principios – las verdades reveladas – están por encima de cualquier otra ciencia; *la teología se sirve de la filosofía*, y no porque no se baste a sí misma, sino por la limitación de nuestra inteligencia: para que, mediante lo conocido por la razón natural, se profundice más fácilmente en las verdades sobrenaturales"; y envía a I, q. 1, a. 5 ad 2. Cursivas del autor.

[4] Op. cit. p. 112. Cursiva del autor.

razón, entonces necesariamente se tomó prestado de los filósofos; si así fuera, ciertamente la teología dependería de la filosofía para constituirse como ciencia. Pero es el mismo teólogo quien elabora las verdades de razón que necesita para proyectar la luz de los principios de fe sobre toda la realidad. Y las elabora tanto mejor que el filósofo, cuanto que lo hace bajo el seguro magisterio de los principios revelados. Santo Tomás es preclaro ejemplo de lo que señalamos; él es teólogo y no filósofo; absolutamente toda su obra, es obra teológica; si cultiva la razón y agudiza las distinciones al extremo de sus posibilidades, lo hace bajo la luz de la Revelación y con finalidad teológica [1]. Aun los comentarios tomistas a los tratados de Aristóteles son labor de teólogo, pues los juzga siempre a la esclarecedora luz de la fe y en orden al saber teológico.

Corrección. Lo que debía decirse es que, en el obrar teológico, *la razón* – y no *la filosofía* – es «instrumento necesario» de la fe – y no de la teología –; porque en la medida en que la razón trabaja en el contexto del argumento teológico, es decir, a la luz de los principios revelados y en orden a la conclusión teológica, no dejamos el campo de la teología, pues el teólogo también razona y mejor que el filósofo [2]. Cuando la argumentación evita trascender el ámbito de la razón natural, entonces sí pertenece al obrar filosófico, que en el pensador cristiano, como dijimos, no deja de beneficiarse del alto magisterio de la teología revelada [3].

---

[1] No es difícil ver, por dar un ejemplo, que la distinción entre el ser y la esencia, fundamental para la metafísica, es establecida por Santo Tomás a luz de las verdades reveladas acerca de la simplicidad del Ser divino y la espiritualidad de los ángeles, para dar razón precisa de la diferencia entre el Ente divino y los entes creados.

[2] In Boet. de Trin. q. 2, a. 3 ad 5: "Quando alterum duorum transit in dominium alterius, non reputatur mixtio, sed quando utrumque a sua natura alteratur. Unde illi, qui utuntur philosophicis documentis in sacra doctrina redigendo in obsequium fidei, non miscent aquam vino, sed aquam convertunt in vinum". Las elaboraciones de la razón utilizadas en contexto teológico, no constituyen una mezcla de filosofía y teología, sino que, lo que en contexto filosófico pertenecía a la filosofía, en contexto teológico se convierte en teología. Ibid. ad 8: "In quantum sacra doctrina utitur philosophicis documentis propter se, non recipit ea propter auctoritatem dicentium, sed propter rationem dictorum, unde quaedam bene dicta accipit et alia respuit". Los principios de razón que el teólogo toma de la filosofía, no los recibe como una ciencia subalterna recibe los principios de una ciencia superior, sin juzgarlos, sino que los toma en cuanto los entiende como verdaderos y útiles a su propósito.

[3] Maritain comete el mismo error que denunciamos en su *Introducción a la Filosofía.* Al tratar de la relación de la filosofía con la teología (edición del Club de Lectores, Bs. As. 1985, p. 105-107), dice lo siguiente: "La teología, *considerada en sí misma*, como ciencia subalterna de la ciencia de Dios y de los bienaventurados, no tiene esa necesidad de hacer uso de la filosofía; es absolutamente independiente. Sin embargo, de hecho, *en razón del sujeto en que radica*, es decir, por causa de la pequeñez del espíritu humano que no puede razonar sobre las cosas de Dios sino por analogía con las de las criaturas, no puede desenvolverse sino sirviéndose de la filosofía". Según él, la que no tiene necesidad

III. Afinidad con la lógica

Aunque la Metafísica reina sobre todas las ciencias, tiene sin embargo una especial *afinidad* con la menor de todas ellas, la lógica, como lo

---

de la filosofía es la teología beatífica y no la revelada. Pero eso es olvidar el carácter racional de la teología cristiana.

Continúa diciendo: "Y no del modo como se ha servido el filósofo de las ciencias. Antes hemos visto que debe el filósofo emplear las proposiciones de las ciencias, no para fundar en ellas sus propias conclusiones (al menos cuando se trata de conclusiones metafísicamente ciertas), sino solamente para ilustrar sus principios; y que por consiguiente un sistema filosófico no necesita, para ser verdadero, que sea necesariamente verdadero el material científico que emplea. El teólogo, en cambio, se sirve a cada instante de proposiciones filosóficas para *establecer* sus propias conclusiones. No es posible que un sistema teológico sea verdadero si la metafísica en que se basa es falsa. De ahí la necesidad absoluta en que se encuentra el teólogo de poseer una filosofía verdadera conforme con el sentido común". El uso de la razón por parte del teólogo puede emparentarse con un sistema filosófico (más allá de que, como bien dice Maritain en esta misma obra, el sistema aristotélico-tomista es "la filosofía natural del espíritu humano" p. 80), pero no constituye propiamente filosofía.

"La filosofía – prosigue – precede normalmente a la teología. Ciertas grandes verdades de orden natural son, en efecto, como los preámbulos de la fe. Estas verdades, *percibidas naturalmente* por todos los hombres mediante el sentido común, son conocidas y establecidas *científicamente* por la filosofía. La teología, ciencia de la fe, supone, pues, el conocimiento filosófico de estas mismas verdades. La filosofía, tomada como instrumento de la teología, sirve a ésta de tres maneras principales. La teología hace uso de ella, primeramente, para establecer las verdades que se refieren a los fundamentos de la fe, en aquella parte de la teología que se llama Apologética y que demuestra por ejemplo, que los milagros son prueba de la misión divina de la Iglesia; en segundo lugar, para dar alguna noción de los misterios de la fe por medio de analogías sacadas de las criaturas – así es como el teólogo empleará la doctrina filosófica del *verbo mental* para ilustrar el dogma de la Trinidad; y en tercer lugar, para refutar a los adversarios de la fe, – por ejemplo la teología explicará por la teoría filosófica de la *cuantidad* cómo el misterio de la Eucaristía no repugna en modo alguno a la razón". La teología no es ciencia de la *sola fe*, sino de la *fe con la razón* como instrumento. Las doctrinas del verbo mental y de la cantidad fueron desarrolladas por Santo Tomás en ámbito teológico; son los filósofos los que aprovechan de ellas.

Dice finalmente: "Nótese que si la filosofía sirve a la teología, a su vez recibe de la teología apreciables servicios. En primer lugar, considerada en sí misma, está regulada y sometida externamente al control y a la regulación negativa de la teología; es protegida por la teología contra gran número de errores: de este modo, si su libertad de engañarse queda así restringida, resulta grandemente fortalecida en su libertad de ir hacia la verdad. En segundo lugar, considerada como instrumento de la teología, se ve obligada a precisar y a afinar ciertos conceptos y ciertas teorías fundamentales que, de otro modo, hubiera acaso descuidado. Así, por ejemplo, la filosofía tomista debe a la teología el haber sido obligada a estudiar y aclarar la doctrina de la naturaleza y de la persona, o a alcanzar la perfección en la teoría de los *hábitos*, etc.". No fue "la filosofía tomista" la que aclaró estas doctrinas, pues Santo Tomás sólo hizo teología; otro asunto es que, como ahora lo intentamos con nuestro tratado, uno pueda aprovechar las reflexiones tomistas para constituir un tratado propiamente filosófico.

señala repetidas veces Santo Tomás [1]. Y esta afinidad se funda en que sólo la lógica alcanza a tener la misma universalidad: "[La Metafísica] tiene cierta afinidad con la lógica en razón de la universalidad de ambas" [2].

La lógica conviene con la Metafísica en que su consideración no se reduce a un género particular de cosas, sino que trata de todas; porque, en cuanto es arte, la materia sobre la que trabaja son las operaciones mismas de la razón, que se refieren a todas las cosas, pues todo puede caer bajo la consideración del intelecto. Además, como todo lo que el intelecto conoce, lo conoce bajo la razón común de ente; la materia *circa quam* de la lógica es el ente en común, que es también sujeto de la Metafísica [3].

Es verdad que las razones bajos las cuales ambas ciencias consideran al ente en común son diferentes. La Metafísica tiene como sujeto al ente en común considerado *en cuanto es*, mientras que la lógica lo considera *en cuanto conocido*. Además, el ente en común (en cuanto conocido) no es sujeto sino materia (*circa quam*) de la lógica; su *subiectum* propiamente dicho son las intenciones segundas que la razón descubre en esa materia, tales como las de universalidad, género, silogismo, etc., que le sirven para ordenar el proceso del pensamiento. Pero como estas intenciones segundas abarcan todo lo que tiene razón de ente, aunque la Metafísica tiene como sujeto al ente real (*ens naturae*) y la lógica al *ens rationis*, sin embargo, la amplitud o universalidad de los sujetos de ambas ciencias son equiparables [4].

De aquí se siguen dos consecuencias de no pequeña importancia. En primer lugar, que la argumentación de orden lógico es *más cercana*

---

[1] In III Metaph. lecc. 1, n. 345: "...hoc esse propter *affinitatem huius scientiae* [sc. metaphysicae] *ad logicam*, quae tangitur infra in [libro] quarto".

[2] In VII Metaph. lect. 3, n. 1308: "Haec scientia habet quandam affinitatem cum logica *propter utriusque communitatem*".

[3] In IV Metaph. lect. 4, n. 573: "[Dialectica et philosophia] conveniunt autem in hoc, quod dialectici est considerare de omnibus. Hoc autem esse non posset, nisi consideraret omnia secundum quod in aliquo uno conveniunt: quia unius scientiae unum subiectum est, et unius artis una est materia, circa quam operatur. Cum igitur omnes res non conveniant nisi in ente, manifestum est quod dialecticae materia est ens, et ea quae sunt entis, de quibus etiam philosophus considerat".

[4] Ibid. n. 574: "Ens est duplex: ens scilicet rationis et ens naturae. Ens autem rationis dicitur proprie de illis intentionibus, quas ratio adinvenit in rebus consideratis; sicut intentio generis, speciei et similium, quae quidem non inveniuntur in rerum natura, sed considerationem rationis consequuntur. Et huiusmodi, scilicet ens rationis, est proprie subiectum logicae. Huiusmodi autem intentiones intelligibiles, entibus naturae aequiparantur, eo quod omnia entia naturae sub consideratione rationis cadunt. Et ideo subiectum logicae ad omnia se extendit, de quibus ens naturae praedicatur. Unde concludit, quod *subiectum logicae aequiparatur subiecto philosophiae*, quod est ens naturae".

a la Metafísica que la argumentación propia de la física o de cualquier otra ciencia [1]; y hasta podría decirse que el modo lógico de discutir y argumentar es *propio* de la Metafísica [2]. Pero, en segundo lugar, también es grande el riesgo de confundir las distinciones y razones lógicas con las de orden metafísico; tanto que puede tomarse como criterio de excelencia de un filósofo, la exactitud con que distingue ambos órdenes.

[1] In VII Metaph. lect. 2, n. 1287: "Diversitatem materiae ab omnibus formis non probat Philosophus per viam motus, quae quidem probatio est per viam naturalis philosophiae, sed per viam praedicationis, quae est propria logicae, quam in quarto huius dicit *affinem esse* huic scientiae".

[2] In Boet. de Trin. P. 3, q. 6, a. 1: "Processus aliquis, quo proceditur in scientiis, dicitur rationabilis [...] uno modo ex parte principiorum, ex quibus proceditur, ut cum aliquis procedit ad aliquid probandum ex operibus rationis, cuiusmodi sunt genus et species et oppositum et huiusmodi intentiones, quas logici considerant. Et sic dicetur aliquis processus esse rationabilis, quando aliquis utitur in aliqua scientia propositionibus, quae traduntur in logica, prout scilicet utimur logica, prout est docens, in aliis scientiis. Sed hic modus procedendi non potest proprie competere alicui particulari scientiae, in quibus peccatum accidit, nisi ex propriis procedatur. *Contingit autem hoc proprie et convenienter fieri in logica et metaphysica, eo quod utraque scientia communis est et circa idem subiectum quodammodo*".

Capítulo 4
El método de la Metafísica

A. La problemática Metafísica, 492. — I. IMPORTANCIA DEL BUEN CUESTIONAMIENTO, 492. — II. LAS CUESTIONES EN LA METAFÍSICA, 493.

B. Conocimientos previos de los que arranca la consideración Metafísica, 494. — I. ACERCA DEL CONOCIMIENTO DEL SUJETO DE LA METAFÍSICA, 494. — 1º Facilidad de acceder al conocimiento del ente, 494. — 2º Extrema dificultad de establecer el sujeto de la Metafísica, 495. — 3º Cuatro momentos en la fundamentación de la Metafísica, 497. — 4º Preconocimiento de las partes del ente en cuanto tal, 498. — II. LAS PROPIEDADES TRASCENDENTALES DEL ENTE, 499. — III. LOS PRIMEROS PRINCIPIOS, 500. — 1º Relación única de la Metafísica respecto a los principios, 500. — 2º Distinción de los principios en razón de la evidencia, 501.

C. Los procesos de la investigación Metafísica, 502. — I. PRENOTANDOS, 502. — 1º Las vías de la ciencia, 502. — 2º De los principios del conocimiento a los principios de la ciencia, 504. — II. PROCESOS CIENTÍFICOS DE LA METAFÍSICA, 505. — 1º Procesos de *inducción* de los conocimientos iniciales, 505. — 2º El proceso de *reducción* para hallar el sujeto de la Metafísica, 507. — 3º Los procesos *resolutivos* de la investigación metafísica, 508. — 4º Los procesos *judicativos* que terminan en la contemplación racional, 510. — 5º Inutilidad de llevar a término la contemplación metafísica, 511.

D. División del tratado de Metafísica, 512. — I. DIVISIÓN DE LA METAFÍSICA DE ARISTÓTELES, 512. — II. DIVISIÓN GENERAL DE UN TRATADO *METÓDICO* DE METAFÍSICA, 515. — 1º De los principios de la ciencia del ente, 515. — 2º De los principios del *esse*, 516. — 3º De los principios del *fieri*, 516. — 4º Del Primer Principio, 516. — 5º De las propiedades del ente, 517. — 6º Del ente *per accidens*, 517. — 7º Del *ens verum*, 517.

"Como los diversos [científicos] investigan la verdad según diversos modos, se hace necesario que el hombre sea instruido acerca del modo en que deben recibirse las cosas que se enseñan en cada ciencia. Y como no es fácil que el hombre aprenda dos cosas a la vez, sino que atendiendo a ambas no puede aprender ninguna, es absurdo que el hombre busque a la vez la ciencia y el modo que le conviene a la ciencia. Por eso debe aprender primero la lógica que las otras ciencias, porque la lógica enseña el modo común de proceder en todas las ciencias. Y el modo propio de cada ciencia debe enseñarse, en cada una de ellas, hacia el principio" [1].

[1] In II Metaph. lect. 5, n. 335.

La lógica considera el método común de las ciencias especialmente en el tratado de la demostración (Segundos analíticos); lo que ahora nos toca hacer, es aplicar esas reglas generales al caso particular de la Metafísica. Allí se enseña que la puerta de la ciencia es el planteo de las cuestiones pertinentes, por lo que en la primera parte de este capítulo decimos algo de las cuestiones metafísicas. Luego, como todas las ciencias humanas proceden por demostración mas no todas demuestran de la misma manera, debemos decir cómo procede la Metafísica en sus demostraciones. Pero, como comienza diciendo Aristóteles en los Segundos analíticos, "toda enseñanza racional dada o recibida se deriva siempre de un conocimiento previo"; por lo tanto, es importante para toda ciencia e importantísimo para la Metafísica, establecer claramente de qué conocimientos se parte en las demostraciones. De allí las dos siguientes partes del presente capítulo: conocimientos previos y procesos demostrativos, a lo que le agregamos una cuarta a modo de conclusión: la división del tratado.

A. La problemática Metafísica

I. Importancia del buen cuestionamiento

La ciencia es un conocimiento adquirido por demostración; mas la demostración se hace necesaria para conocer aquello que se ignora; pero se busca lo que se ignora si se pregunta por ello; por eso la cuestión abre la puerta a la ciencia y hay tantas cuestiones como cosas de las que tenemos ciencia [1]. Hay entonces cuatro razones por las que conviene cuestionar bien, *bene dubitare* [2]:

Primera. Los problemas planteados se tienen a la mente como las ligaduras al cuerpo; así como el que tiene los pies atados no puede ir más arriba según la vía corporal, así también el que duda tiene la mente ligada y no puede proceder a lo anterior según la vía especulativa. Pero así como el que tiene un vínculo corporal necesita saber que está atado y mirar la manera de la ligadura para poder desatarla; del mismo modo el que duda debe considerar primero cuáles son las cuestiones que se le presentan,

[1] In II Post. Anal. lect. 1, n. 408: "Aequalis est numerus quaestionum et eorum quae sciuntur. Cuius ratio est, quia scientia est cognitio per demonstrationem acquisita. Eorum autem oportet per demonstrationem cognitionem acquirere, quae ante fuerint ignota: et de his quaestiones facimus, quae ignoramus".

[2] In III Metaph. lect. 1, n. 339-342.

para poder luego proceder a resolverlas. Porque la posterior investigación de la verdad no es más que la solución de las cuestiones previas.

Segunda. Así como el término de la vía es lo que busca el caminante; así también la exclusión de las dudas es el fin que se propone quien investiga la verdad. Por eso, los que quieren investigar la verdad sin considerar primero las cuestiones que se presentan, son como los que caminan sin saber a dónde van; evidentemente, no llegan sino por casualidad.

Tercera. Es más, así como el que camina sin saber a dónde va, una vez llegado a buen término no sabe si quedarse o seguir adelante; así también el que investiga sin haberse cuestionado, no puede saber cuándo ha encontrado la verdad buscada, pues ignora el fin de su investigación.

Cuarta. El filósofo es también como un juez, que no puede juzgar con justicia si no oye las razones de ambas partes en litigio; así también conviene que el filósofo atienda las razones que se contradicen en las diversas cuestiones [1].

II. Las cuestiones en la Metafísica

Por las razones dichas, el buen método exige ir determinando, antes de cada investigación particular, cuáles son las principales cuestiones que surgen. Pero aunque así hace Aristóteles en casi todos sus tratados, en la Metafísica propone hacia el comienzo todas las cuestiones metafísicas reunidas en el libro III. ¿Conviene hacer así? [2]

Parecería conveniente porque, así como esta ciencia considera la verdad universal, también conviene comenzar con un planteamiento universal de todas las cuestiones. Pero parece mejor pensar que Aristóteles procedió de esta manera porque los anteriores filósofos – Platón sobre todo – habían procedido a la investigación de la verdad de una manera opuesta a la suya. Aristóteles procede de lo sensible y manifiesto a lo inteligible y separado, mientras que los otros procedían de lo in-

[1] Aristóteles, *Metafísica*, L. 3, c. 1: "Los que quieren investigar con éxito han de comenzar por plantear bien las dificultades, pues el éxito posterior consiste en la solución de las dudas anteriores, y no es posible soltar, si se desconoce la atadura. Pero la dificultad del pensamiento pone de manifiesto la atadura en relación con el objeto; pues, en la medida en que siente la dificultad, le ocurre algo así como a los que están atados; en ninguno de los dos casos, efectivamente, es posible seguir adelante. Por eso es preciso considerar bien, antes, todas las dificultades, por las razones expuestas y porque los que investigan sin haberse planteado antes las dificultades son semejantes a los que desconocen adónde se debe ir, y, además, ni siquiera conocen si alguna vez han encontrado o no lo buscado; pues el fin no es manifiesto para quien así procede, pero para el que se ha planteado antes las dificultades sí es manifiesto".

[2] In III Metaph. lect. 1, n. 343-345.

teligible y abstracto y luego lo aplicaban a lo sensible. Por esta razón, como no iba a determinar las cuestiones en el orden en que habían sido planteados por los otros, prefirió reunirlas todas en un mismo libro, para luego proceder a determinarlas en su orden propio. Aunque también se puede pensar, como dice Averroes, que debido a la afinidad de la Metafísica con la lógica, Aristóteles incluyó la gran discusión dialéctica del libro III como una de las partes propias de esta ciencia.

Sin negar la conveniencia de dedicar una sección entera de nuestro tratado a desarrollar la problemática Metafísica en su conjunto, que podría hacerse con fruto en el marco de una historia de la sabiduría, preferimos, para economizar esfuerzos, ir planteando en cada caso las cuestiones y objeciones que hagan al punto que se considera.

B. Conocimientos previos de los que arranca la consideración Metafísica

No todo en las ciencias se conoce por demostración, porque la demostración concluye a partir de ciertas premisas, y si estas premisas también fueran conocidas por demostración, lo serían como conclusión de premisas anteriores; pero no podemos remontarnos al infinito en las demostraciones, porque entonces nada se conocería. Hay ciertos conocimientos primeros de los que arranca toda consideración científica que no se conocen por deducción sino por *inducción de la experiencia*. Y es *fundamental* para la ciencia inducir con la mayor distinción y certeza posibles las nociones y principios primeros de los que proceden sus demostraciones, porque de la evidencia de los principios se sigue la de las conclusiones. Como la solidez de los fundamentos asegura la estabilidad del edificio, así ocurre con los conocimientos previos respecto a la construcción científica. Pues bien, como toda demostración científica parte de ciertos principios primeros y concluye atribuyendo ciertas propiedades al sujeto de la ciencia en cuestión, tres cosas deben conocerse previamente: el *sujeto*, las *propiedades* y los *principios*.

I. Acerca del conocimiento del sujeto de la Metafísica

1º Facilidad de acceder al conocimiento del ente

Entre todos los sujetos de las ciencias, el sujeto de la Metafísica tiene la característica de ser el más fácil y el más difícil de alcanzar. Es el

más fácil de alcanzar, porque ante la primera y más simple percepción sensible, el intelecto entiende clarísimamente: he aquí «algo que es», «*id quod est*», el «ente». Y después de esta simplicísima aprehensión, ya está en condición de hacer su primer juicio: «el ente [verdaderamente] es». Este conocimiento es tan evidente que no ha habido ningún lugar a la duda ni a la admiración, con la que sin embargo, según Aristóteles, comienza la filosofía.

La primera pregunta aparece después, ante la multiplicidad de lo percibido por los sentidos: ¿Qué es lo que es? *Quid est «id quod est»?* ¿Qué es [propiamente] el ente? Porque veo blanco y evidentemente el color es algo, oigo un sonido y evidentemente algo es, pero también entiendo que algo es blanco y suena: ¿qué es, entonces, lo que propiamente es, la blancura o lo blanco, el sonido o lo que suena? Ahora sí tenemos la pregunta que nos abre a la Metafísica. No es difícil, entonces, hallar el sujeto y la problemática de la Metafísica.

2º Extrema dificultad de establecer el sujeto de la Metafísica

A los sentidos sólo se nos ofrecen las cosas sensibles; por lo tanto, la primera respuesta a la cuestión metafísica que el intelecto obtiene de la experiencia, es la *quidditas rei materialis*, esto es, la sustancia sensible: Lo que propiamente es, es aquello que *sustat* y permanece debajo de los múltiples y variables accidentes sensibles. De allí que los primeros filósofos dijeron que el ente era el agua, o el aire, o los elementos que sirven de sustrato a los cambios naturales.

Pero no sólo la sustancia es, también son algo los accidentes; porque lo que no es, nada es. Por eso Parménides creyó poder decir que el cambio es sólo apariencia, porque lo que pasa de blanco a rojo no pasa de ser a no ser, ni de no ser a ser, sino que sigue siendo, pues tanto lo blanco como lo rojo es algo y tiene realidad. Es más, lo que es nunca podría dejar de ser, porque ¿de dónde le vendría el cambio? No de lo que es, porque si ya es, nada nuevo hace; ni tampoco de lo que no es, porque lo que no es, nada es ni nada hace. Y por lo mismo, lo que no es nunca podría comenzar a ser.

Parménides se equivocaba al hablar de «lo que es» de manera *unívoca*, y no darse cuenta que «ente» se dice de muchas maneras esencialmente distintas, pues es una noción *análoga*. De un modo se dice «ente» la sustancia, de otro los accidentes; de una manera se dice «ente» lo que puede llegar a ser, de otra lo que está siendo. En el libro de las Categorías, Aristóteles llevó a cabo la delicada tarea de distinguir los modos del ente en sus géneros máximos, dentro de los cuales tal modo de ser pueda predicarse unívocamente. Pero si «ente» se dice de mu-

chas maneras esencialmente diferentes que guardan entre sí sólo cierta proporción, es decir, con *analogía de proporcionalidad propia*, entonces no podría hablarse de una única ciencia del ente real, sino que habría tantas ciencias como géneros diversos de entes. La claridad inicial con que la inteligencia atribuyó a todo lo que conocía la noción de «ente» respondería a una engañosa aptitud de la razón y no a una condición fundamental de la realidad de las cosas. La única ciencia universal del ente se hallaría al reflexionar sobre los propios pensamientos y no sería otra que la lógica. Este es el error en que cayeron algunos de los antiguos y la mayoría de los modernos.

Persuadido que el ente se refiere al constitutivo fundamental de la misma realidad, Aristóteles defiende la existencia de la ciencia del ente en cuanto tal; y para establecerla se esfuerza en mostrar que, si bien el ente se dice de muchas maneras, todas ellas se reducen a algo uno por cuanto todas responden a un mismo principio, siendo más o menos entes en cuanto participan más o menos de este principio: la analogía del ente no es de proporcionalidad, sino de *atribución intrínseca*. Movido por una genial inspiración, Aristóteles señala que este principio no puede ser otro que el *«acto de ser»*; pero no logra llevar esta intuición a su término último, pues identifica sin más el acto de ser con la «forma»: La sustancia sensible es ente por la forma sustancial; los accidentes también lo son en cuanto actualizan la sustancia como formas accidentales; el ente en potencia algo tiene de ente en cuanto es materia que se ordena a la forma; y ente por excelencia, en su sentido primero y propio, es la forma pura, acto puro de ser, propio de los entes divinos. Pero, como señala Santo Tomás [1], al haber identificado el acto de ser con la forma, Aristóteles no llega a entender cómo podría provenir la materia del Ente divino, que sería forma pura, y la considera entonces increada. Si así fuera, no todo en el ente respondería a un único principio, y no se tendría propiamente una ciencia del ente en cuanto ente, sino del ente en cuanto a la forma. Aunque se había señalado el rumbo, todavía no estaba bien establecido el sujeto de la Metafísica.

Para establecer debidamente el sujeto de la Metafísica, hizo falta una mente gemela de Aristóteles que asimilara toda su sabiduría y la purificara a la luz de la Revelación: Santo Tomás de Aquino. Para dejar claro que el ente en todos sus modos responde a un único principio y por lo tanto su consideración pertenece a una única ciencia, hacía falta señalar que no sólo la materia, sino también la forma son principios potenciales respecto al acto de ser, en cuanto constituyen la esencia, prin-

[1] I, q. 44, a. 2, citado más arriba en p. 407.

cipio determinativo del modo de ser de los entes. Así entonces se comprende que el Principio divino no sea sólo *informador* de una materia eterna, sino verdadero *Creador* de los entes finitos, compuestos de ser y esencia, porque las esencias son también dignos efectos de un Ser dotado de inteligencia; y puede entenderse también que no sólo las sustancias materiales, sino también las espirituales, formas puras, son participaciones limitadas del Acto puro de ser, causa eficiente, ejemplar y final del ente en todos sus modos.

Si bien el hecho que el intelecto todo lo conoce bajo alguna modalidad del ente persuade acerca de la existencia de una ciencia del ente en cuanto tal, ésta no queda científicamente fundada hasta que no se distingue *essentia* y *esse* y pueden comprenderse los modos del ente como participaciones diversas de un único principio: el acto de ser. Si se tiene en cuenta que para lograrlo hizo falta un Santo Tomás, se puede colegir cuál será la altura de una ciencia cuyo mismo sujeto presenta tan extrema dificultad en ser establecido.

3º Cuatro momentos en la fundamentación de la Metafísica

Esquematizando lo dicho, podemos distinguir *cuatro momentos* o etapas en la determinación del sujeto de la Metafísica, proceso absolutamente necesario para que ésta quede fundada como ciencia:

Momento preparatorio. Al distinguir las partes o modos como se dice «ente» y mostrar que es una noción análoga de extensión universal, se justifica la opinión que pueda darse una ciencia universal del ente en cuanto tal. Esta etapa se recorre ya en la lógica, al estudiar las categorías y la analogía del ente [1]. Como en este primer momento la analogía del ente aparece más bien como de proporcionalidad propia, puesto que de cada modo el ente se predica según algo intrínseco, no queda claro si la ciencia del ente es una o múltiple.

Momento inicial. La Metafísica puede comenzar cuando se muestra que todos los modos del ente se dicen en orden a algo uno, esto es, que la analogía del ente no es de proporcionalidad sino de *atribución*, pues tiene un primer analogado, aunque no de atribución extrínseca sino *intrínseca*. Aristóteles cumple con esta etapa al comienzo del libro IV de su Metafísica, donde muestra cómo todos los modos del ente se reducen al de la sustancia. Queda establecido que la ciencia que estudia los diversos modos del ente es *una*, pero todavía no queda claro si se trata

[1] Aunque no es una consideración estrictamente lógica, pues no se trata de intenciones segundas sino primeras o directas; sólo que se las considera *en cuanto conocidas* (cf. la introducción al tratado de los Predicamentos).

propiamente de una ciencia del ente en cuanto ente o de una ciencia de la sustancia, es decir, del ente en cuanto *susistit et sustat*.

Momento fundacional. La Metafísica no queda fundada como ciencia del ente en cuanto ente hasta que no se muestra que todos los modos del ente (materia y forma, sustancia y accidentes) son aspectos esenciales que se ordenan a un único principio: el acto de ser. Aristóteles intentó – en los libros VII y VIII – resolver la sustancia en sus principios constitutivos, pero no alcanzó a ver más que la forma como principio actual del ente. Sólo Santo Tomás, ayudado por el dogma de la creación *ex nihilo*, pudo penetrar hasta lo más íntimo de la constitución del ente y distinguir la esencia (materia y forma) del acto de ser. Ahora sí queda claro que la sustancia es sólo una cierta participación del ser y que la Metafísica no es ciencia de la sustancia sino ciencia del ente en cuanto que es; pero también aparece con claridad que en la analogía del ente está faltando lo principal: el primer analogado; porque si las mismas sustancias tienen el ser según mayor o menor participación, ¿no es necesario que haya un Ente que tenga el ser por esencia y no por participación?

Momento terminal. De allí que la Metafísica termine de constituirse plenamente como ciencia del ente en el momento en que se alcanza a demostrar la existencia de Dios, acto puro de ser. Recién entonces se comprende *Quid est «id quod est»* todo lo que el hombre lo puede entender, y puede procederse a demostrar las propiedades del ente según sus causas propias [1].

4º Preconocimiento de las partes del ente en cuanto tal

Las ciencias cuyos sujetos son alcanzados inmediatamente por la experiencia sensible, poseen su definición por género y diferencia como primer principio de conocimiento; de allí pueden proceder, por vía de resolución, a determinar sus principios y causas reales. A la Metafísica, en cambio, la experiencia le ofrece solamente el conocimiento inmediato de ciertas *partes* de su sujeto, esto es, los diversos modos de los entes sensibles; y a partir de ellos debe alcanzar con gran dificultad la determinación del sujeto con sus principios y causas. Al tratar ahora del método, es fundamental tenerlo en cuenta, porque esos modos constituyen los primeros conocimientos evidentes de los que deben partir todos nuestros análisis y razonamientos.

[1] Hay quienes pretenden desarrollar la «ontología» sin referirse a Dios y *terminar* la metafísica con el tratado de «teodicea»: Con la demostración de la existencia de Dios la metafísica sólo *termina de empezar*.

¿Cuáles son las partes del ente evidentes *quoad nos*? Es de primera evidencia que hay cosas que son en sí, las sustancias, y aspectos o propiedades que son de las cosas, los accidentes. Es también evidente que, ante un análisis delicado, los accidentes muestran nueve modos generales de ser. Se ve también que, además de estos modos de ser *per se*, hay que distinguir modos de ser *per accidens*, por cuanto hallamos sustancias con accidentes, y accidentes que existen en un sujeto con otros accidentes. La experiencia muestra también que muchas cosas no son y llegan a ser, son y dejan de ser; de modo que hay que hablar también de la posibilidad de ser o ente en potencia. Por último vemos que aun de cosas que no tiene ser real decimos que verdaderamente son, como decimos que es la ceguera, el mal y la nada; esto nos pide distinguir el ente real del ente de razón o *ens verum*. Podemos decir entonces que la experiencia nos muestra los siguientes modos del ente: la sustancia (sensible) y los accidentes (nueve modos), y el ente *per accidens*, en potencia y de razón.

Cada uno de estos modos ofrece, a la vez, una luz y una dificultad particulares en orden al conocimiento del ente en general; de allí que Aristóteles, después de haberlos distinguido al comienzo del libro IV, los toma como *sub-subiecta* de las partes iniciales de su Metafísica. De los accidentes trata *passim*, según lo necesita; deja de lado, como menos importantes, el *ens per accidens* y *ens verum*, de los que trata brevemente en el libro VI; pero dedica a la sustancia sensible los libros VII y VIII, y el IX al ente en potencia y en acto. Después de las objeciones de los modernos, nosotros no podremos dejar tan fácilmente de lado la consideración del *ens verum*, que da lugar al desarrollo de lo que hoy se llama gnoseología; y tampoco podremos omitir la consideración de accidentes tales como la cualidad (sobre todo por la naturaleza de los hábitos) y la relación; ni un cierto tratamiento del ente *per accidens*, para resolver cuestiones como el sentido de la existencia personal y el ser de la historia. Nos toca entonces resolver cuál es el orden pertinente en el tratamiento de cada una de estas secciones.

II. Las propiedades trascendentales del ente

Como se enseña en el tratado de la demostración, del sujeto es necesario preconocer tanto *an sit* como *quid sit*, porque de su existencia depende la existencia misma de la ciencia en cuestión y del conocimiento de su naturaleza o esencia depende la posibilidad de dar razón de las propiedades, puesto que el medio de la demostración se toma de la definición del sujeto. En cuanto a las propiedades, la finalidad misma de la ciencia es demostrar su existencia en cuanto tales respecto del sujeto;

es decir, mostrar que se siguen necesariamente del sujeto en razón de sus causas. Pero para poder hacerlo hay que preconocer en cierto modo *quid sint*, esto es, la definición al menos de lo que significa el nombre con que se las designa.

La experiencia muestra ciertos aspectos de las cosas que parecen tener una íntima relación con el ente, a los que se ha dado en llamar «trascendentales», y que parecen ser sus propiedades fundamentales: la *unidad*, la *verdad* y el *bien*. Podemos decir entonces que la Metafísica concluye su tarea diciendo por qué el ente en cuanto tal es uno, verdadero y bueno (no es poco saber esto). Pero para ello necesita preconocer qué significan esos términos, tarea que llevó a cabo la lógica, considerándolos en cuanto nociones *maxime* análogas.

Es interesante observar cómo ha utilizado Aristóteles estas nociones primeras. Considera el *unum* casi del mismo modo que el *ens*, porque si bien es una noción posterior, sigue muy de cerca al ente, y sus modos tienen casi tanta evidencia como los modos del ente. En el libro V, que constituye una especie de glosario de las primeras nociones comunes de las que arranca la Metafísica, trata del uno y del ente en cierto paralelismo. Y dedica todo el libro X a tratar de la unidad y de lo que se sigue de ella. Para Aristóteles, entonces, el *unum* constituye, junto con la sustancia y el ente en acto y en potencia, el fundamento de evidencia sobre el que construye, en los libros XI y XII, la demostración de la existencia de Dios.

Del *verum* y del *bonum*, en cambio, es fácil decir qué significan pero es difícil decir *quid sunt*. La ocasión de tratar la Metafísica de la verdad se ofrece al considerar el ente de razón o *ens verum*, lo que Aristóteles hace brevemente, como dijimos, en el libro VI. La consideración del bien, en cambio, aparece conectada con la de la causalidad, por cuanto el bien tiene razón de causa final; por eso Aristóteles lo trata en el libro XII, al demostrar que Dios es el óptimo bien del universo.

III. Los primeros principios

La tercera cosa que debe conocerse previamente para proceder al desarrollo de la ciencia, son los principios. Los consideraremos en relación a la ciencia de la que son principios y luego en sí mismos, en cuanto a su evidencia.

1º Relación única de la Metafísica respecto a los principios

En cuanto a los principios, la Metafísica se distingue de las ciencias particulares en dos aspectos:

Primero. Toda ciencia arranca de los principios propios de su sujeto; pero las ciencias particulares tienen principios propios y comunes [1], porque sus sujetos se definen por referencia a géneros más comunes; en cambio la Metafísica tiene como propios los principios más comunes, porque su sujeto es universal.

Segundo. Las ciencias particulares usan los principios sólo *ut principia*, mientras que la Metafísica los usa también *ut subiecta vel ut proprietates*. Es decir, las ciencias particulares reciben los principios de un hábito superior, ya sea el *intellectus* o hábito de los primeros principios, ya sea de una ciencia superior; y los usan sólo como principios de sus demostraciones, sin poder defenderlos ni explicarlos contra los que los nieguen. La Metafísica, en cambio, no tiene hábito superior, pues se remonta a las causas superiores de las que dependen tanto las cosas como el intelecto; de allí que no sólo use los principios como aquello a partir de lo cual demuestra (*ut principia*), sino también como aquello acerca de lo cual demuestra (*ut subiecta*), pues así como trata del ente, muestra también ciertas propiedades de los principios comunes referidos al ente y a lo que se sigue del ente; e igualmente se refiere a los principios como a aquello que es demostrado (*ut proprietates*) porque, aunque sean evidentes por sí y no los demuestre *simpliciter*, los defiende en cuanto es posible contra los que los niegan [2].

2º Distinción de los principios en razón de la evidencia

Los primeros principios son evidentes por sí y no por demostración, evidencia que se hace manifiesta para aquel que conoce la quididad del sujeto y del predicado. Pero, como se enseña en el Tratado de la demostración, entre los principios comunes, propios de la Metafísica, hay que distinguir las «*positiones*» o *tesis* de las «*dignitates*» o *axiomas*. Ambos son principios *per se nota*, pero las tesis lo son *quoad sapientes*, mientras que los axiomas lo son *quoad omnes*. En las tesis, entonces, intervienen nociones que exigen cierto trabajo intelectual para definirlas, mientras que los axiomas se forman con las nociones más inmediatas y ciertas que nos ofrece la experiencia [3].

En consecuencia, es distinta la manera como la Metafísica puede dar razón de estos principios. La explicación de una tesis se hace por re-

[1] Cf. In I Post. Anal. lect. 18.

[2] In I Post. Anal. lect. 20, n. 170-172.

[3] In I Post. Anal. lect. 5, n. 49. Por ejemplo, el principio que dice: «*Propter quod unumquodque et illud magis*» es un axioma relativo a las causas; en cambio el principio: «Todo lo que es por participación, tiene como causa aquello que es por esencia», dice lo mismo que el anterior, pero con nociones menos comunes y más precisas, no siendo por lo tanto un axioma sino una tesis.

ferencia a nociones más anteriores y evidentes, mientras que la defensa de los axiomas – cuyos opuestos no pueden ser concebidos por el intelecto pero pueden negarse de palabra – sólo puede hacerse por el absurdo o por verdades menos evidentes que acepta el adversario. Y es distinto también el lugar que ocupan en el proceso de la investigación Metafísica; porque los axiomas deben establecerse firmemente en el arranque mismo de la ciencia, mientras que el establecimiento de las tesis son ya una etapa intermedia. El primero de los axiomas es el principio de no contradicción, y es notable el esfuerzo puesto por Aristóteles en hacer su defensa en el libro IV de la Metafísica [1]; esto pone de manifiesto cuánto importa dejar firmemente establecida la etapa de los conocimientos previos antes de lanzarse a escalar las cimas.

C. Los procesos de la investigación Metafísica

I. Prenotandos

1º Las vías de la ciencia

Al referirse a los procesos científicos, Santo Tomás utiliza dos distinciones que se relacionan pero no se confunden; distingue por una parte la *via resolutionis* de la *via compositionis*, y por otra la *via inventionis* de la *via iudicii*:

– Se sigue la *via inventionis* cuando se parte de la intelección de los principios y se llega a la ciencia de una nueva conclusión; se sigue la *via iudicii* cuando se parte del conocimiento no científico de una conclusión y se llega a su conocimiento científico hallando los principios que la explican. En el primer caso hay un *nuevo conocimiento*; en el segundo, un *nuevo modo* de conocer. La *inventio baja* de los principios a la conclusión, el *iudicium sube* de la conclusión a los principios y *baja* con nueva luz hacia la conclusión [2].

---

[1] Aristóteles presenta más de sesenta argumentos en defensa del principio de no contradicción, que Santo Tomás comenta en las lecciones 6 a 17.

[2] De Verit. q. 17, a. 1: "Illa enim *via* qua per scientiam inspicimus quid agendum sit, quasi consiliantes, est similis *inventioni*, per quam ex principiis investigamus conclusiones. Illa autem via qua ea quae iam facta sunt, examinamus et discutimus an recta sint, est sicut *via iudicii*, per quam conclusiones in principia resolvuntur". — I, q. 79, a. 8:

— Se sigue la *via resolutionis* o de «análisis» cuando se resuelve o divide el compuesto en sus elementos más simples; se sigue la *via compositionis* o de «síntesis» cuando se componen o unen los elementos simples en el compuesto. El proceso resolutivo, entonces, va de lo compuesto a lo simple, de los accidentes a la esencia, de los efectos a las causas, de lo divisible a lo indivisible, de lo que está en potencia a lo que está en acto [1]; el proceso compositivo, en cambio, hace a la inversa [2].

Aunque las distinciones no son equivalentes, pues la primera mira más el *conocimiento* y la segunda mira más las *cosas*, sin embargo puede verse su relación. La *via inventionis* va de las premisas a las conclusiones en la demostración; pero la demostración puede ser *propter quid* o *quia*, donde la *propter quid* procede de las causas a los efectos y la *quia* de los efectos a las causas; por lo tanto, en la demostración *propter quid*, la *via inventionis* implica un proceso de composición [3], mientras que en la demostración *quia* implica un proceso de resolución [4]. La *via*

"Ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere, quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur; inde est quod ratiocinatio humana, secundum *viam inquisitionis* vel *inventionis*, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; et rursus, in *via iudicii*, resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat". — De Malo, q. 6: "Homo secundum intellectum in *via inventionis* movet se ipsum ad scientiam, in quantum ex uno noto in actu venit in aliquid ignotum, quod erat solum in potentia notum".

[1] Así como las conclusiones se conocen por los principios y los efectos por las causas, la potencia se conoce por referencia al acto.

[2] In II Metaph. lect. 1, n. 278: "Est autem *duplex via* procedendi ad cognitionem veritatis. Una quidem *per modum resolutionis*, secundum quam procedimus a compositis ad simplicia, et a toto ad partem, sicut dicitur in primo Physicorum, quod confusa sunt prius nobis nota. Et in hac via perficitur cognitio veritatis, quando pervenitur ad singulas partes distincte cognoscendas. Alia est *via compositionis*, per quam procedimus a simplicibus ad composita, qua perficitur cognitio veritatis cum pervenitur ad totum". — I-II, q. 14, a. 5: "In omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio. Quod quidem si, sicut est prius in cognitione, ita etiam sit prius in esse, non est processus resolutorius, sed magis compositivus, procedere enim a causis in effectus, est *processus compositivus*, nam causae sunt simpliciores effectibus. Si autem id quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est *processus resolutorius*, utpote cum de effectibus manifestis iudicamus, resolvendo in causas simplices".

[3] In Boeth. de Trin. Pars 3, q. 6, a. 1: "Rationalis consideratio ad intellectualem terminatur secundum viam resolutionis, in quantum ratio ex multis colligit unam et simplicem veritatem. Et rursum intellectualis consideratio est principium rationalis secundum *viam compositionis vel inventionis*, in quantum intellectus in uno multitudinem comprehendit. Illa ergo consideratio, quae est terminus totius humanae ratiocinationis, maxime est intellectualis consideratio. Tota autem consideratio rationis resolventis in omnibus scientiis ad considerationem divinae scientiae terminatur".

[4] I, q. 79, a. 9: "Secundum *viam inventionis*, per res temporales in cognitionem devenimus aeternorum, secundum illud Apostoli, ad Rom. 1: «invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur»; in *via* vero *iudicii*, per aeterna iam cognita de temporalibus iudicamus, et secundum rationes aeternorum temporalia disponimus".

iudicii, en cambio, implica siempre ambos procesos; porque para hallar los principios que explican la conclusión debe hacerse una resolución, y luego una composición o síntesis para ver la conclusión a la luz de los principios; pero como lo más importante y difícil es el primer proceso, Santo Tomás suele decir que el *iudicium* se hace por medio de la *resolutio* [1], aunque incluya también una *compositio* [2].

2º De los principios del conocimiento a los principios de la ciencia

Salvo en las matemáticas, cuyas entidades son totalmente inteligibles para el hombre, en todas las ciencias naturales y en la Metafísica, los principios del conocimiento no coinciden con los principios propios de la ciencia [3]. Los principios de la ciencia son las causas reales de las cosas; porque, en cuanto tales, tienen más entidad que sus efectos, pues son más en acto, y por lo tanto, son más cognoscibles en sí mismas; de allí que su conocimiento explique la naturaleza de las cosas de las que son causas. Pero como nosotros conocemos a partir de la experiencia sensible, lo primero que alcanzamos son aspectos esenciales generales, más evidentes *quoad nos* pero menos en sí mismos, pues son universales que contienen como en confusión y en potencia los constitutivos esenciales más particulares y en acto. De allí que las definiciones que podemos alcanzar directamente por abstracción de la experiencia sensible acerca de los sujetos de cada ciencia, aunque constituyen los primeros conocimientos más evidentes y ciertos *quoad nos*, no son adecuadas todavía para dar comienzo a las demostraciones científicas, pues alcanzan al sujeto *como un todo compuesto*, sin discernir aún sus principios, causas y elementos reales.

---

[1] De Ver. q. 28, a. 3 ad 6: "Iudicium enim fit per resolutionem in principia". In I Post. Anal. prooemium, n. 6: "Pars autem Logicae, quae primo deservit processui, pars *Iudicativa* dicitur, eo quod iudicium est cum certitudine scientiae. Et quia iudicium certum de effectibus haberi non potest nisi resolvendo in prima principia, ideo pars haec *Analytica* vocatur, idest resolutoria".

[2] In I Sent. d. 8, q. 5, a. 1, 2ª obj.: "Resolutio intellectus non stat quousque invenit compositionem". — **Nota**. André de Muralt, en "Les deux voies de la philosophie aristotélicienne" (*Comment dire l'être*, Vrin, Paris, 1985), identifica sin más la *via inventionis* con la *via resolutionis*, por cuanto en ella se *descubren* (*inveniunt*) los principios: "Comme son nom l'indique, la voie d'invention est une voie de découverte, qui à partir d'une donnée immédiate, trouve ce qui justifie celle-ci, ce qui en est la raison, le principe, la cause propres" (p. 91). Y en la *via iudicii* pone el acento en el proceso de síntesis (que, como dijimos, no deja de tenerlo): "Le philosophe aristotélicien admet donc deux moments fondamentaux de la connaissance philosophique: l'un de pure découverte (voie d'invention), l'autre de contemplation ultime du principe, et à partir du principe, de l'ordre même de l'univers (vue de sagesse ou voie de jugement)" (p. 91).

[3] Cf. In I Physic. lect. 1, n. 6-7.

La definición de hombre, por ejemplo, se alcanza a partir del género de la sustancia sensible por medio de las diferencias viviente, sensible y racional; ahora bien, todas estas quididades se han alcanzado de las cosas consideradas como un todo; por lo tanto, cada una de las ciencias que deben ir considerando los géneros y subgéneros, hasta llegar a la especie, debe resolver el todo en los principios y causas que explican la naturaleza considerada: la física debe buscar las causas de la sustancia corporal; la biología las causas de la vida; una psicología general las de la sensibilidad y la antropología los principios y causas que distinguen al hombre en cuanto racional. Recién cuando la física entiende que la sustancia está compuesta de materia prima y forma sustancial, o cuando la psicología humana distingue el alma intelectual como principio de potencias inmateriales y el cuerpo como sujeto e instrumento del alma, recién entonces puede procederse a la demostración científica de las propiedades en razón de las causas.

En todas estas ciencias, por tanto, es necesario comenzar llevando a cabo un *proceso resolutivo* o de *análisis* que parta de los principios del conocimiento, más evidentes *quoad nos*, a los principios de la ciencia, esto es, a los principios, causas y elementos esenciales del sujeto, más evidentes *in se*. Recién entonces puede procederse a recorrer las *vías de invención* y *de juicio* propias de la ciencia [1].

II. Procesos científicos de la Metafísica

Conviene ahora distinguir los procesos científicos que requiere la investigación Metafísica: de *inducción* y *reducción*, *resolutivos* y *judicativos*, señalando en cada caso las características principales que adquieren por tratarse de la ciencia universal. Los consideraremos según su orden de naturaleza, pero, como se hará evidente, no representan etapas que puedan llevarse a término una después de otra, porque en muchos puntos estos procesos se necesitan y complementan mutuamente.

1º Procesos de inducción de los conocimientos iniciales

Los conocimientos iniciales, de los que se trató en la primera sección de este capítulo, se obtienen por *inducción* de la experiencia. Pero la inducción Metafísica tiene sus características especiales.

[1] Se podrá juzgar de las propiedades del sujeto cuya existencia ya se conoce remontándose a las causas constitutivas del mismo sujeto (*via iudicii*); y se podrán hallar nuevas propiedades y consecuencias a partir de esos mismos principios (*via inventionis*).

Las ciencias naturales alcanzan a definir sus sujetos por abstracción directa de la experiencia sensible, y hallan sus principios por inducción de la misma experiencia o proporcionando los principios comunes a las exigencias de sus sujetos. Mas para llevar a cabo como es debido estas abstracciones e inducciones, el hábito científico debe dirigir la percepción sensible y formar hábitos de experiencia; así como el buen médico adquiere el hábito de percibir con la vista o con el tacto los síntomas de las enfermedades (ojo clínico), así también el físico y el biólogo deben formar hábitos de observación para descubrir las causas, propiedades y relaciones necesarias de sus sujetos [1].

La relación del matemático con la experiencia sensible es menos inmediata, pues alcanza sus sujetos por abstracción de toda materia sensible, pero también la tiene y la debe formar.

Si la Metafísica, por su parte, es la ciencia que posee mayor certeza, es porque parte de las nociones y principios más evidentes *quoad nos*, esto es, de los más primeros y generales. Pero si bien estas nociones se alcanzan inmediatamente de la experiencia desde los primeros actos de conocimiento (el ente, dijimos, es lo primero conocido), sin embargo se las conoce fácilmente realizadas en lo concreto (*in actu exercito*) y difícilmente se las distingue en sí mismas en toda su universalidad (*in actu signato*): Todo hombre reconoce esto blanco que se mueve como «algo que es», como «algo uno indiviso en sí y dividido de lo demás» y afirma que «lo blanco se mueve» con el completo convencimiento que es falso que no se mueva; pero no cualquiera percibe en su universalidad las nociones de ente, uno, *aliquid* y el principio de no contradicción, que están ciertamente informando su intelecto y dirigiendo su experiencia sensible. El metafísico, entonces, también debe formar hábitos de experiencia que permitan la inducción de las nociones y principios comunes con toda la claridad y distinción necesarias para proceder a su ciencia.

En este punto también ha sido Aristóteles el maestro que ha enseñado la buena manera de proceder [2]. Las nociones comunes propias de la Metafísica no son unívocas sino análogas, es decir, se hallan realizadas en lo concreto de muchas maneras esencialmente diversas. Por eso Aristóteles aconseja trabajar en distinguir primero los modos más generales que se digan *univoce* de sus inferiores – que se alcanzan entonces por abstracción –; ordenarlos en cuanto es posible según los grados de evidencia *quoad nos* – empezando en general por los más cercanos a la

[1] Cf. Félix A. Lamas, *La experiencia jurídica*, 1991: La experiencia y los saberes.

[2] Cf. *Los tópicos*, l. II, cap. 13 a 18, donde Aristóteles explica los cuatro *instrumentos dialécticos*.

cantidad –; y finalmente *reducirlos* por comparación a la unidad, hallando así la noción análoga que los envuelve en toda su universalidad [1].

En cuanto a los principios comunes, el proceso es semejante. Hay que buscar primero las maneras como las ciencias particulares los han expresado en relación a sus sujetos; y luego hallar una expresión general con ayuda de las nociones comunes. Como de la evidencia de estos principios depende la claridad y certeza de toda la ciencia, Aristóteles nos enseña que no conviene darlos por sentados sin haberlos defendido de todas la formas posibles contra todas las objeciones pensables.

Respecto a las propiedades cuya naturaleza y relación al ente son difíciles de entender, como la verdad y el bien, hay que buscar lo que se entiende bajo esos nombres en el sentir común de los hombres, vehiculizado por el lenguaje, y en la opinión de los filósofos.

Nunca será exagerada la importancia que se otorgue a este primer proceso de la Metafísica, porque – como se ha dicho y repetido – de la evidencia con que se induzcan las primeras nociones y principios dependê la claridad y certeza no sólo de la Metafísica, sino de toda la obra de la inteligencia; pues la Metafísica es la que funda y defiende todos los demás saberes. Esto nos llevará a explicitar con la mayor precisión posible, en el curso de nuestro tratado, qué nociones y principios son primeros *quoad nos*, asunto que muchas veces Aristóteles y Santo Tomás dan por supuesto, no siendo tan así para nuestros modernos intelectos.

2º El proceso de reducción para hallar el sujeto de la Metafísica

Como acabamos de señalar, las nociones analógicas propias del saber metafísico se alcanzan por una *reductio ad unum* a partir de los diversos analogados. Pues bien, la reducción que tiene fundamental importancia en la investigación metafísica es aquella que conduce a establecer de la debida manera el mismo sujeto de esta ciencia [2]. Como se explicó en la sección anterior, este proceso tiene cuatro momentos, pero en todos ellos se está buscando lo mismo: explicitar de la manera más clara y profunda posible la noción de ente en lo que tiene de común.

---

[1] In V Metaphysic. lect. 5, n. 824: "Deinde dum dicit «ex dictis» *reducit* omnes modos praedictos *ad unum*. Sciendum est autem, quod *reductio* aliorum modorum *ad unum primum*, fieri potest dupliciter. Uno modo secundum ordinem rerum. Alio modo secundum ordinem, qui attenditur quantum ad nominis impositionem". — In V Metaph. lect. 8, n. 866: "Illa quae sunt penitus indivisibilia, maxime dicuntur unum: quia *ad hunc modum* omnes alii modi *reducuntur*, quia universaliter hoc est verum, quod quaecumque non habent divisionem, secundum hoc dicuntur unum, inquantum divisionem non habent".

[2] Cf. In XI Metaph. lect. 3.

Podría alguno pensar que este proceso pertenece a la *via resolutionis*, porque – como se dijo – se alcanza en la medida en que se distingue primero el ser de la esencia y luego el ente participado del *Ens per se*, lo que no es otra cosa sino un análisis de las causas y principios. Pero aunque corre en paralelo al proceso resolutivo, no se confunde con él. Porque una vez hecho el análisis que distingue *esse* y *essentia*, hallamos que son éstos dos nuevos modos del ente, porque tanto la *essentia ut potentia* y el *esse ut actus* son algo y tienen cierto modo de entidad; y entonces el proceso de reducción da un paso más e indica que el ente en común se unifica en torno no ya a la sustancia, sino al *esse ut actus*. Y una vez hecha la demostración de la existencia del Acto puro, donde termina la *via resolutionis*, llega también a término el proceso de reducción, viendo en Dios el primer analogado del ente y que el *ens commune* se entiende en relación a El. Son procesos relacionados pero distintos.

Mayor error sería confundir el proceso de reducción con el de composición, argumentando que se va de la multiplicidad de los modos del ente a la síntesis del *ens commune*. La *via compositionis* va de la multiplicidad de elementos *simples* a la unidad de un todo *compuesto*; pero el *ens commune* no es una noción menos sino *más simple* que los diversos modos más particulares del ente. El proceso de *reductio ad unum* no se identifica con ninguno de los señalados anteriormente, sino que es el propio y adecuado para hallar las nociones analogadas en su mayor universalidad [1].

3º Los procesos resolutivos de la investigación metafísica

Los procesos resolutivos, que nos deben llevar de las primeras nociones y proposiciones (más evidentes *quoad nos*) al conocimiento de los principios y causas del sujeto en cuanto tal (más evidentes *in se*), exigen a la inteligencia un esfuerzo *sobrehumano*; porque pretenden justamente ir más allá de los límites propios de nuestra manera de conocer. De allí que Aristóteles diga que "el estado del entendimiento de nuestra alma frente a las cosas más claras por naturaleza es como el de los ojos de los murciélagos ante la luz del día" [2].

El ejemplo más próximo a la Metafísica de lo que implican estos procesos, es el de la física. Aristóteles comienza el libro I de su Física con un breve *proemio* (cap. 1) en el que distingue las nociones de prin-

[1] Como ya dijimos, *in actu exercito* se conoce *primero* el analogado en su universalidad y *después* los modos más particulares; pero para explicitarlos *in actu signato*, conviene comenzar por los modos particulares para explicar luego lo que tienen de común.

[2] *Metafísica*, libro II, cap. 1, 993b9. Cf. In II Metaph. lect. 1, n. 279-286.

cipio y de causa (también de elemento), y señala justamente el problema gnoseológico de la distancia entre los principios del conocimiento y los principios de las cosas. Pero luego dedica todo el libro a llevar a buen término la *resolutio* fundamental de la física y, por lo tanto, de todas las ciencias de la naturaleza que le están subordinadas: En los cap. 2 a 6 discute las opiniones de los filósofos anteriores; en el cap. 7 *resuelve el ente móvil en los dos coprincipios materia y forma*; en los últimos cap. 8 y 9 despeja todas las dudas de la discusión inicial. Cualquiera entiende que el ente cambia, pues ve el antes y el después, y fácilmente acepta que las sustancias naturales tienen en sí mismas los *principios* de sus cambios, a los que bien se puede llamar «naturaleza». Todo esto es evidente *quoad omnes*. Pero ¿quién podía explicar *quid sint* tales principios? La división del ente móvil en dos partes realmente distintas, materia y forma, es también evidente *quoad nos*: no se alcanza por demostración sino por simple inteligencia del cambio. Pero no es evidente *quoad omnes* sino sólo *quoad sapientes*, pues hizo falta el genio de Aristóteles para distinguirlas y explicarlas en su propia naturaleza: la forma como principio actual y la materia como principio potencial. Una vez realizado este proceso resolutivo, ya se puede proceder al *iudicium* de todo lo demás: la naturaleza es materia, pero sobretodo forma; de las cuatro causas, tres se reducen a la forma y una a la materia [1]; los cambios sustanciales y accidentales se distinguen por cuanto unos se resuelven en materia prima y forma sustancial, mientras que los otros en materia segunda y forma accidental. En la física y en las ciencias naturales *todo* se explica por reducción a los principios de materia y forma.

En la Metafísica, los procesos resolutivos fundamentales son dos, de naturaleza muy diferente. El primero procede por división y termina en la distinción de ser y esencia; el segundo debe recurrir a la demostración *quia* y termina en la distinción de Acto puro y participado.

Resolución por división. La distinción en el ente de la esencia y el acto de ser es evidente *quoad nos*, y por eso se puede alcanzar por la atenta consideración de las sustancias sensibles; pero ciertamente no es evidente *quoad omnes* y ni siquiera *quoad sapientes*, sino sólo *quoad*

[1] Obsérvese que, como comenzó diciendo Aristóteles, no es lo mismo principio que causa: principio es una noción más general. La resolución de un todo en dos partes potencial y actual – genialidad de Aristóteles –, es una distinción en coprincipios, que por sí mismos no tienen razón de causas. Posteriormente se podrá ver que las causas se reduzcan (o no) a ellos. Cuando luego se resuelva el ente en esencia y acto de ser, se verá que las causas materiales y formales están por parte de la esencia, mientras que el acto de ser sólo puede tener razón de fin.

sapientissimos. Aristóteles tomó el buen camino, pero no pudo llegar al término, y Santo Tomás pudo hacerlo aferrado con su izquierda de Aristóteles y con su derecha de la Revelación. Las etapas de esta vía están jalonadas en la cuestión 3ª de la Suma: se arranca de la consideración de las sustancias corporales (a. 1), se distingue forma y materia (a. 2, ya se lo hizo en la física), se distingue la sustancia del supósito (a. 3, hasta aquí llegó Aristóteles) y finalmente se llega a distinguir la esencia del *esse* (a. 4). La validez y conveniencia de este itinerario sólo podrá mostrarse al recorrerlo.

Resolución por demostración. La distinción entre el Ente por esencia (acto puro) y los entes por participación (potencia y acto) es evidente *in se* pero no *quoad nos*; por eso es necesario recurrir a una demostración *quia*, por la que se demuestra la existencia de la Causa divina a partir de los efectos creados. Esto hace que no conozcamos al Ente primero en sí mismo, sino sólo en cuanto causa, no alcanzando a entender *quid est* sino sólo aquello que *en cuanto causa* le pertenece. Los caminos de este proceso están señalados en la cuestión 2ª de la Suma, donde Santo Tomás esquematiza las cinco vías que permiten llegar a demostrar la existencia de Dios (a. 3). Como todas se apoyan en los principios de causalidad, no arrancan del ente sustancial *simpliciter* considerado (como lo hace el proceso anterior), sino del ente en cuanto se divide en potencia y acto.

4º Los procesos judicativos que terminan en la contemplación racional

Una vez hallados los principios y causas del ente en cuanto tal, se está en condiciones de juzgar de las propiedades trascendentales del ente: la unidad, verdad y bondad, así como todo lo que de ello se siga. En la Metafísica predomina largamente la *via iudicii* sobre la *via inventionis*, porque lo propio de ella no es tanto hallar nuevas verdades, sino iluminar las verdades más comunes a la luz de las causas altísimas. La *via iudicii*, como se dijo, consta de un *doble movimiento*: arranca de las verdades comunes relativas a la unidad, verdad y bondad de los diversos modos del ente, conocidas por evidencia o por opinión pero no por las causas; se eleva a las causas altísimas del ente por un *proceso resolutivo*; y vuelve sobre esas mismas verdades por un *proceso compositivo*, terminando en una *visión de sabiduría* sobre las mismas verdades comunes.

El término último de este proceso, entonces, es la *contemplación racional*, por la que se considera la unidad de todas las cosas en la participación de un mismo y único Principio; se considera la verdad de to-

do lo que es en su adecuación a la simplicidad del Acto puro; se considera la bondad de la creación por su orden a la gloria del Creador.

5º Inutilidad de llevar a término la contemplación metafísica

Llevar a su término la visión de sabiduría sobre toda la realidad, no es tarea para un «Tratado de Metafísica», ni siquiera para toda la vida de un filósofo, sino que sería empresa común para la prolongada existencia de una *escuela de sabios*. Aristóteles, que supo aprovechar la herencia de la sabiduría griega, apenas si alcanzó a esbozar los principios y causas primeras del ente en cuanto tal, vistos con errores e inseguridad; y el único mérito de sus discípulos inmediatos fue no perder definitivamente sus escritos. Es un hecho histórico y una conclusión teológica que, sin la gracia que purifique el intelecto y sin el magisterio superior de la sabiduría revelada, era moralmente imposible desarrollar suficientemente una filosofía y Metafísica sanas. De allí que sea *inútil*, *necio* y *perverso* quedarse en dominar el nivel racional de la sabiduría teniendo acceso a un nivel superior.

Es inútil, porque la teología revelada conoce *todo* lo que puede conocer la Metafísica, y aun más cosas y con más certeza. El teólogo católico debe distinguir perfectamente en sus argumentaciones lo que pertenece a la fe de lo que pertenece a la razón; puede entonces aprovechar todo lo que los filósofos digan bien, teniendo en cuenta cuánto yerra la razón sin la salud de la fe; conviene también que considere la constitución y los alcances de la Metafísica, tanto porque es una realidad natural de importancia, cuanto por fines apologéticos. Pero en nada ayuda al saber teológico llevar muy adelante el esfuerzo intelectual en el marco de la pura razón, cuando las mismas verdades de razón se investigan mejor en el marco de la revelación.

Es necio pensar que la sana costumbre eclesiástica de comenzar los estudios por la filosofía antes de pasar a la teología, supondría que uno no puede ser teólogo sin ser antes experto filósofo. El alumno católico debe ejercitar primero la fe estudiando el catecismo, luego ejercita la razón con una introducción a la filosofía y finalmente debe entrar cuanto pueda en la teología. Los estudios filosóficos, entonces, se llevan a cabo con todo el beneficio que supone la Revelación – como es fácil verlo en lo que llevamos de esta introducción – y se prolongan sólo lo necesario para poder comenzar con provecho el estudio de la teología. Quien quisiera ser filósofo para llegar a teólogo, agotaría neciamente su vida en el intento.

Es perverso, entonces, que un católico reduzca deliberadamente el ejercicio de su inteligencia al plano exclusivamente filosófico. Si hoy

se ve mejor ser «aristotélico» que «tomista» aun en ambientes católicos – cuando sin Santo Tomás poco y nada se sabría de Aristóteles –, es por contagio del liberalismo, que pretendiendo liberar la razón de la tutela clerical, la ha vuelto a hacer errar fuera de las vías de la Sabiduría.

Conclusión. La máxima aspiración de nuestro Tratado de Metafísica, es desarrollar lo mínimo necesario para la Teología. Nos parece que esto mínimo, hoy *muy* necesario, es mostrar claramente el camino que va de la experiencia a las primeras nociones y principios, esto es, llegar a recorrer toda la *via resolutionis*; pues la *via iudicii* está trazada de modo superior en la Suma de Santo Tomás.

D. División del tratado de Metafísica

Teniendo en cuenta todo lo dicho, esbocemos el itinerario a recorrer para desarrollar como conviene nuestro Tratado de Metafísica. Pero antes nos conviene dar una mirada a la estructura de la Metafísica de Aristóteles, quien es ciertamente el genio del método y vamos a perdernos si no lo seguimos.

I. División de la Metafísica de Aristóteles

La Metafísica es el único tratado que Aristóteles nos entrega sin haberlo resuelto completamente. En los demás tratados se nos ofrece un edificio acabado, en la Metafísica nos encontramos con una construcción a mitad de camino y cúmulos de materiales todavía no utilizados. Vayamos mirando libro por libro.

I-II. Como conviene considerar primero la ciencia en sí misma antes de estudiar su sujeto, Aristóteles dedica a ello los dos primeros libros de su Metafísica. En el tratado de la Física apenas si dedicó el primer capítulo del libro I a considerar la ciencia en sí misma.

III. Al comenzar el libro III enseña que el buen orden de la investigación exige comenzar planteando las dudas y a eso dedica todo ese mismo libro. En realidad este libro no es parte de la construcción sino del depósito de materiales; porque evidentemente no conviene reunir todas las dudas y presentarlas una tras otra sin resolverlas, pues engendra una gran confusión; lo que allí ha hecho Aristóteles es reunirlas para luego proponerlas donde convenga.

IV. Los libros IV a VI están dedicados a la inducción y reducción de los conocimientos de arranque; son como los fundamentos de la cons-

trucción. En el libro IV determina el sujeto de la Metafísica, mostrando como todos los modos del ente se reducen al de la sustancia; y establece el primer principio de no contradicción, haciendo una exhaustivísima defensa contra todo adversario [1].

V. El libro V es otra sección del depósito de materiales. Es una colección ordenada de primeras nociones análogas, inducidas y reducidas, necesarias para la investigación metafísica. Tampoco es pedagógico considerarlas todas a la vez (como no es bueno estudiar filosofía en un diccionario), sino que conviene ir considerando en cada sección las nociones que vayan a utilizarse más inmediatamente. Aristóteles lo vuelve a hacer con algunas de ellas en los libros siguientes.

VI. En el breve libro VI, Aristóteles hace unas últimas consideraciones de orden metodológico, antes de comenzar con la *via resolutionis*. En la primera parte compara el método de la Metafísica con el de las otras ciencias (lección 1ª). En la segunda establece lo que consideramos la gran división de su tratado, que implica entonces una preciosa indicación en cuanto a la manera de proceder. Comienza dividiendo por tercera vez al ente en sus modos (lección 2ª), después de haberlo hecho ya en el libro IV (lección 1ª) y en el V (lección 9ª); pero en cada caso la finalidad es claramente distinta: en el libro V se hace la *inducción* del «*ens*» y sus modos como gran noción análoga evidente, junto con el «*unum*», de la que arranca la Metafísica; en el libro IV se muestra cómo los modos del ente se *reducen* a la sustancia, buscando justificar la unidad del sujeto de la Metafísica; y aquí, en el libro VI, se *dividen* los modos del ente como bases de lanzamiento de la investigación metafísica [2]. La división es triple: *ens per se vel per accidens*; *ens extra animam vel tantum in mente*; *ens in acto vel in potentia*; de allí Aristóteles distingue cuatro partes principales: el ente *per se* (que se divide en los predicamentos), el ente *per accidens*, el *ens verum* (*tantum in mente*) y el ente en cuanto se distingue en acto y potencia. Pero de las cuatro descarta dos: el ente *per accidens* (del que algo dice en la

[1] Vale advertir que cuando se dice que la metafísica es el único saber capaz de volver sobre sus principios, no se hace referencia al modo como aquí defiende Aristóteles el principio de no contradicción. En este lugar hace una defensa de orden dialéctico, propia del momento inicial, como cualquier ciencia tiene que hacer en el momento de establecer sus principios. Lo propio de la metafísica es volver sobre los principios a la luz de las causas altísimas, defendiendo en el tratado de gnoseología el valor del conocimiento como participación de la luz divina. La defensa del libro IV pertenece al proceso de *inducción*, mientras que la defensa propia de la metafísica es un proceso de *iudicium* del primer principio.

[2] Como dijimos más arriba, sólo los modos o partes del ente son inducidos inmediatamente de la experiencia, y por eso debemos arrancar de ellos como de principios más evidentes *quoad nos*.

lección 4ª) y el *ens verum* (del que trata en la lección 5ª y última del libro). Quedan entonces los otros dos modos que, junto con el *unum* (considerado por Aristóteles tan evidente como el *ens*), constituyen las tres bases de apoyo para elevarse, por la *via resolutionis*, a la *inventio* del Principio divino.

VII – VIII. En los dos libros siguientes, Aristóteles hace el análisis del ente *per se*, de cuyos modos considera sólo la sustancia, por ser el principal. Aclara que sólo considera la sustancia sensible, porque sólo de ella tenemos experiencia. En el libro VII hace una larga investigación, de orden dialéctico en su mayor parte, que termina con una muy importante conclusión: la distinción real entre supósito (*id quod est*) y sustancia (*id quo est*). En el libro VIII analiza este gran descubrimiento a la luz de sus principios de materia (potencia) y forma (acto); llega a mostrar cómo la forma constituye al supósito según grados de ser semejantes a los números (lección 3ª), analogía que Santo Tomás utilizará muy especialmente para distinguir *esentia et esse*; pero es aquí donde no logra superarse a sí mismo y no llega a ver la distinción tomista que reclamaban sus principios.

IX. En el libro IX comienza una nueva vía analítica a partir de la distinción entre ente en acto y en potencia. Pule aquí las nociones de acto y potencia y establece sobre todo la primacía del acto, fundamento del principio de causalidad que permitirá demostrar la existencia del Primer Principio actual.

X. En el libro X recorre la tercera vía a partir de los modos del *unum*. Estudia especialmente el problema de los contrarios, íntimamente relacionado también con el movimiento y la causalidad.

XI. En el libro XI Aristóteles hace una síntesis de la perspectiva universal de la Metafísica acerca del ente y retoma lo que la física había establecido acerca del movimiento. Aquí aparece de nuevo la debilidad de la solución aristotélica del problema metafísico, porque no va a lograr superar los análisis de la física en orden a demostrar la existencia y naturaleza del Primer Principio.

XII. En el libro XII lleva a término la *via resolutionis*, estableciendo la existencia del Principio divino. Completa las conclusiones de la física señalando que Dios no sólo es primer motor, sino también último fin (como lo exige el análisis de la causalidad). Pero como no logró ver en Dios al principio de todo el ente, sino sólo de la forma, tampoco logra ubicarlo por encima del orden temporal, dejando una visión demasiado física de la inmutabilidad divina.

XIII – XIV. Los últimos dos libros no fueron comentados por Santo Tomás, pues presentan menos interés, ya que en ellos Aristóteles se

dedica a criticar la doctrina de las Ideas platónicas, mostrando que las únicas sustancias separadas son las halladas en el libro XII.

Si comparamos este tratado con el de la Física, puede verse que el fin de la *via resolutionis*, que se alcanzó para la Física en el libro I, al distinguir la materia de la forma; para la Metafísica se alcanza recién en el libro XII. Esto nos da una idea de lo que faltaría para tener un tratado completo de Metafísica.

II. División general de un tratado *metódico* de Metafísica

El buen método de investigación nos pide entonces dividir el Tratado de Metafísica en tres grandes partes: una *introducción*, una parte *resolutiva* y otra parte *judicativa*. La introducción debe tratar de la ciencia del ente en sí misma. La parte resolutiva conviene dividirla en cuatro secciones: de los principios de la ciencia del ente; de los principios del *esse*; de los principios del *fieri*; del Primer Principio. Y a la parte judicativa convendrá dividirla en tres: de las propiedades del ente, del ente *per accidens* y del *ens verum*. De la introducción ya lo dijimos todo (pues con esto terminamos); digamos algo de cada una de las siete secciones del tratado:

1º De los principios de la ciencia del ente

Llamamos «principios de la ciencia» a los conocimientos previos de donde arranca la Metafísica. En esta primera sección, entonces, se lleva a cabo la *inducción* y *reducción* de las nociones más importantes y se plantean los interrogantes fundamentales. De este modo queda claro qué se sabe y qué se ignora, de dónde se sabe lo que se sabe y qué se quiere saber de lo que se ignora. Consideramos primero las primeras nociones comunes; luego los primeros principios. Seguimos la norma de tratar sólo las cosas fundamentales, dejando para cada sección la inducción de las nociones y principios más propios.

En primerísimo lugar se trata del ente como sujeto de la Metafísica, mostrando que la aparente analogía de proporcionalidad considerada en la lógica es en realidad de atribución respecto a la sustancia. Entre las partes del ente, se pone especial atención en la noción de sustancia y demás nociones conectadas, como esencia, naturaleza, *res*, supósito, etc. Se considera también el *unum*, con sus modos y nociones ligadas, como todo y partes, opuestos, mensura, *aliquid*, etc. Finalmente, las nociones de principio, causa y elemento, y algunas relativas (aunque la causalidad se considera más especialmente en la sección que trata de los principios del *fieri*).

Respecto a los principios, se induce y defiende el principio de no contradicción; así como los que le son más cercanos. Conviene también hacer como un recuento de principios que utilizan las nociones estudiadas, terminando con las expresiones más generales de los principios relativos a la causalidad.

2º De los principios del esse

En esta segunda sección se recorre el primer tramo de la *via resolutionis*, llegando a determinar los principios intrínsecos que constituyen al ente concreto tal como la experiencia nos lo ofrece (material sensible). Las etapas ya fueron señaladas: primero se retoman los análisis de la física, por los que se distingue sustancia y accidentes, materia prima y forma sustancial; luego se distingue la sustancia del supósito y finalmente se defiende la distinción entre esencia y acto de ser. A estos análisis se agrega la consideración de la cantidad, en relación al problema del principio de individuación, y una consideración general de la cualidad. De esta manera se completa el estudio de la sustancia y de los dos predicamentos que consideran a la sustancia de modo absoluto. Llamamos a esta sección «de los principios del *esse*» porque se ordena a la distinción fundamental entre *essentia* y *esse*, y porque considera al ente de un modo – como algunos dicen – *estático*, mientras que en la próxima sección se lo considera de modo *dinámico*.

3º De los principios del fieri

Esta tercera sección arranca con la consideración del ente *in fieri*, con mezcla de potencia y acto. Estudia todo lo relativo a la causalidad y tiene como finalidad preparar los elementos que nos permitan acceder a la demostración de la existencia del Primer Principio, en la siguiente sección. Se presta, entonces, especialísima atención a la naturaleza y orden de las causas, y se defiende la evidencia de los diversos principios de causalidad. Aquí se estudian también los predicamentos acción y pasión.

4º Del Primer Principio

En esta cuarta sección se termina la *via resolutionis*, tratando de la *existencia* y *naturaleza* del Primer Principio de los entes. La existencia se demuestra recorriendo las cinco vías señaladas por Santo Tomás, y en cuanto a la naturaleza, se concluye en que Dios es el Acto puro de ser y se muestran sus principales atributos.

5º De las propiedades del ente

Comenzamos la *via iudicii* con lo que se suele llamar «el tratado de los trascendentales», que muy inconvenientemente en la mayoría de los manuales se estudia antes de la consideración de Dios. Sólo a la luz de la Primera Causa se puede dar una visión profunda de la unidad, verdad y bondad del ente en cuanto tal. A estas tres propiedades fundamentales le agregaremos – *Deo volente* – la belleza, como trascendental secundario.

6º Del ente per accidens

Al considerar, en esta penúltima sección, al ente *per accidens*, queremos ofrecer unos esbozos de lo que sería una contemplación racional de la realidad. Convendrá comenzar con la noción de «orden» y el estudio del predicamento *relación*, en el que se fundan en cierto modo todos los demás que no han sido todavía considerados (*ubi*, *quando*, *situs* y *habitus*). Luego hay que considerar el universo creado como un todo. Después queda lugar para un infinito número de asuntos: el tiempo y la historia, la autoridad y la libertad, el big bang y la evolución, etc., pues de todo cabe decir algo nuevo cuando se considera a en su orden a Dios.

7º Del ens verum

Finalmente, prolongando lo que ya se dijo acerca de la verdad y como volviendo al punto de partida – la consideración de la ciencia en sí misma –, es muy importante desarrollar los asuntos que hoy se tocan en los tratados de *crítica*. Las dos grandes partes de esta última sección son las que corresponden con la *gnoseología*, en que se trata del conocimiento, y la *epistemología*, donde se trata de las ciencias.

Este libro se terminó de imprimir
el 3 de septiembre de 2011,
fiesta de San Pío X,
en LUDWING MORRIS, Diseño & Comunicación,
Av. San Martín 1269, P. 3 of. A.
Mendoza
República de Argentina

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI

¿Cuáles son las puertas por las que se entra al tomismo verdadero? Estoy persuadido que se entra en él en la medida en que se cumplen dos condiciones: que sea vivo y real. El tomismo es vivo si se tiene en relación vital con Santo Tomás, y es real si esclarece en realidad los procesos del intelecto.

No se puede ser tomista sino en relación vital con Santo Tomás, porque no digo la Suma, sino las Opera omnia del Doctor Angélico no son más que la punta de un inmenso iceberg cuya profundidad sólo podría abarcar un espíritu idéntico al suyo. La relación vital con Santo Tomás supone letra y espíritu. Se impone el recurso constante a la letra misma de sus textos. De allí que nuestras Introducciones estén plagadas de citas de Santo Tomás al pie de página. Y el espíritu de esta relación consiste en una amorosa docilidad al Maestro.

El tomismo será real si alcanza a conformar los procesos racionales de nuestra inteligencia. La luz de los principios revelados no puede conformar plenamente el pensamiento y la acción cristiana si la razón no ha sido purificada y ordenada en sus procedimientos. El modernismo llegó a ser la quintaesencia de la herejía perturbando la operación fundamental de nuestra inteligencia, que es la abstracción de las esencias. El tomismo, entonces, es el antídoto específico de esta corrupción tan radical por la claridad de sus principios filosóficos. Por eso, el librito que tiene entre manos, benévolo Lector, es el que entra en el combate principal contra los errores modernos: sanar la inteligencia por la recuperación de un tomismo real.

En las casas y ciudades fortificadas, el umbral de la puerta principal se hace amplio como los muros y es lugar principal, pues allí se identifica al amigo y se comercia con el extranjero. El peregrino que llega al umbral, tiene en él su primer descanso, pero para poder entrar, antes debe rendir examen de familiaridad o ciudadanía. Nuestras Cuatro introducciones tomistas quisieran ser credencial para el ingreso en el cálido hogar de la Sabiduría cristiana.

Del «Prólogo» a los Umbrales de la Filosofía.

ISBN 978-987-33-1371-4